سعيد الشبلي

نظرية الإنسان والحرية

في

عرفان محيي الدين بن عربي



مكتبة حسن العصرية
للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت - لبنان

نظرية الإنسان والحرية

في

عرفان محيي الدين بن عربي

مكتبة حسن العصرية
للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت - لبنان

سنة الطبع: 1431 هـ - 2010م

عنوان الكتاب: نظرية الانسان والحرية في عرفان محيي الدين بن عربي

قياس: 24x17

صف واخراج: غني الريس الشحيمي

ص.ب.: 14-6501 بيروت - لبنان

هاتف: 009613790520

تلفاكس: 009617920452

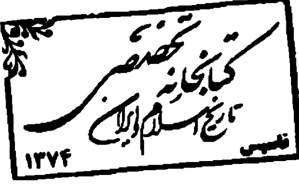
E-mail: library.hasansaad@hotmail.com

سعيد الشبلي

نظرية الإنسان والحرية في عرفان محيي الدين بن عربي

مكتبة حسن العصرية
للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت - لبنان

كلمة الناشر



عملنا في هذا الكتاب على استخراج نظرية الإنسان عند ابن عربي والتي لا ظهور لها إلا عبر نظرية الحرية. وكان أخطر ما واجهنا أنّ هذا المنظّر الكبير لا يقدم نظرياته جاهزة ولا يفصح عن معانيه وأفكاره إلا لكي يعيد صياغتها مرّات ومرّات بما يناسب تطوّر استعداده وتحوّله في الفهم والقراءة وتبدّل المجلى الوجودي الذي ينظر من خلاله. وباختصار فقد كان علينا أن نغوص في كل متاهات الكائن والوجود، هناك حيث الخفاء هو المشروع وحيث التعريف هو الباطل الذي لا شكّ فيه، وحيث الانشطار والانفجار هو قانون المعنى قبل أن يكون قانون الوجود، لكي نظفر أخيراً بنظرية الإنسان والحرية، ولكي يتجلّى الإنسان كاملاً باقياً والوجود واحداً أحداً ولكي يندحر العدم مفهوماً وهوية ضمن كل فلسفة إرادة الوجود التي أسّسها ابن عربي.

لذلك جاء الكتاب ترجماناً لكلّ الهزّات التي يمكن أن تطال بنيان التأسيس الأعمق، وعبّر منهجه عن جرأة الاقتحام لكل ممنوعات الزمان والمكان ليخلص أخيراً إلى الكلام الرصين عن فلسفة البقاء وإرادة الحياة.

الناشر

شكر وتقدير

إلى الأخ خــــليل حمـــــادي

وفـــــاءً واعتـــــرافـــاً

ترجمة مختصرة للشيخ محيي الدين بن عربي

هو محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الحاتمي يكنى أبا بكر ويلقب بمحيي الدين.

مولده ونشأته: ولد يوم الاثنين السابع عشر من رمضان عام خمسمائة وستين هجرية (560) الموافق ل28 يولية سنة (1165) ميلادية. في مرسية ببلاد الأندلس.

وفي سنة (568هجرية) انتقل مع أسرته إلى اشبيلية. وقد ظهرت عليه أمارات النبوغ وبشائر الفتح منذ صغر سنه. ومن أهم ما وقع له في سني شبابه الأولى لقاؤه بأبي الوليد بن رشد فيلسوف قرطبة وقد تحدث عن هذا القاء في كتابه «الفتوحات المكية».

وقد تنقل ابن عربي في مناطق عديدة من العالم الإسلامي بدءا بإفريقية. فقد كانت له إقامة طويلة بتونس أقام خلالها عند الشيخ «عبد العزيز المهدوي» ويظهر أن ابن عربي كان يكنّ له احتراما كبيرا. وقد تنقل بعد ذلك بين «فاس» وبلاد الأندلس ليبدأ منذ سنة (598 هجرية) رحلته إلى المشرق.

وفي المشرق تنقل بين مكة والعراق ومصر التي امتحن فيها وهاجمه فقهاؤها بسبب ما شاع عنه من أفكار غير معهودة إلا أن محنته لم تطل وذلك بسبب تدخل بعض أصدقائه.

ومنذ سنة (620 هجرية)، استقر المقام بابن عربي في دمشق وكان قد ناهز الستين ولم يغادرها حتى توفي بها سنة (638 هجرية) وقد دفن بصالحية دمشق في منطقة تسمى اليوم باسمه.

مؤلفات الشيخ محيي الدين بن عربي

ترك محيي الدين تراثا ضخما من الكتب والرسائل والدواوين، وقد تجاوزت مؤلفاته الخمسمائة. ومن أهم هذه المؤلفات: «الفتوحات المكية» الذي يمكن أن يقيم كـ«موسوعة في علم التصوف» وكتاب «فصوص الحكم» وهو من أخطر الكتب التي عرفتها الثقافة الإسلامية عبر الأزمان. وقد جمعت العديد من كتبه وحققت سواء منها «رسائل بن عربي» التي هي عبارة عن مجموعة كبيرة من مؤلفاته أو سائر مؤلفاته الأخرى مثل «المسائل لإيضاح المسائل» و«الإسرا إلى المقام الأسرى» ورغم اشتغال عديد الباحثين بتحقيق كتبه والتعليق عليها، إلا أن الكثير من مؤلفاته مازالت مخطوطة ناهيك أن بعضها مفقود مثل تفسير القرآن الذي ذكر أنه ألفه لكن لا يعرف له إلى اليوم سبيل.

مقدمـــة

اللهم صلِّ على محمد وعلى آل محمد كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم وبارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم في العالمين إنك حميد مجيد.

يتنزل بحثنا هذا ضمن المحاولات العديدة لإعادة تأسيس السؤال حول الإنسان، قيمته وصيرورته في دائرة الحضارة العربية الإسلامية.

وإذا كان البحث في الإنسان لا يحتاج إلى تبرير من خارجه، حيث إن كل ذات إنسانية تجد نفسها مدفوعة إلى طرح نفس الأسئلة الوجودية الأولى، لا يغني عنها في ذلك أن هذه الأسئلة نفسها قد طرحت من آدم إلى يوم الناس هذا، إلا أن الوضع الحضاري المتميز لأمة ما عامل حاسم في إحياء مبحث الإنسان أو في الغفلة عنه. فكلما كانت الأمة تعاني أزمة حضارية وتشهد فلسفتها وعقائدها ارتداداً أو عجزاً عن الفعالية في دائرة الذات والمجتمع والتاريخ، كلما كان ذلك إيذاناً وعلامة على أن الأزمة هي في الصميم داخل الكائن وليست خارجه. وكلما كانت الأزمة الحضارية عميقة وجذرية، كلما كانت إعادة طرح السؤال عميقة وجذرية أيضاً، حيث لا يكتفى إذ ذاك بالنظر إلى ظاهر المنظومة الاجتماعية الفاشلة بل يتعمق السؤال ليتجذر في جوهر الكائن نفسه مسائلاً إياه من جديد عن أقدم حقائقه وأولاها، عن ماهيته نفسها. لذلك يبدو لنا أن كل محاولة للإجابة عن سؤال كيف ننهض وكيف نتقدم، محكومة بالأساس بالسؤال الأول أصل أوجاع الكائن، مصدر انسحاقه ومنطلق عظمته على السواء: ما الإنسان؟ وهنا بقدر ما تتجلى الحيرة في أصدق مظاهرها، وبقدر ما تبرز الأزمة في أقصى أبعادها، يظهر أيضاً مبدأ التأسيس للتجاوز وتحقيق الانطلاق من جديد. فالتساؤل حول الإنسان يبرز الأزمة فعلاً ولكنه أيضاً يحاول أن يتجاوزها. فكل محاولة لفهم الإنسان، هي في ذات الوقت محاولة لتجاوزه.

ولذلك يحيل مبحث الإنسان غالباً إلى مبحث الحرية. فكل مشروع جوهري لدراسة الإنسان يقف أمام معيار الإنسان نفسه وأمام علامة حضوره ووجوده أو غيابه وانتفائه أي أمام مبدإ الحرية.

فالتلازم أكيد بين البحث عن الذات والبحث عن الحرية، حيث يصل العارف أخيراً إلى الاقتناع

بأنه لا ذات من دون حرية ولا حرية خارج الذات فإذا كان انطلاق الكائن من جديد وتجاوزه لأزمة الانحصار، وتكسيره لمحدودية المفهوم، هو تشريع من جديد لعهد الحرية، فإن هذه الحرية بقدر ما تمكن من إحداث التجاوز وتسمح بانفتاح الذات على أفاق اللامحدود، تكون قد أسهمت في تجلية معنى الإنسان. فحد الذات مرتهن بحد الحرية ومدى تحققها متين الارتباط بمدى فهم الحرية ومدى إمكانية تجليها.

هكذا أحالنا البحث عن الإنسان تجلية لمعناه وحقيقته في عرفان محيي الدين بن عربي، إلى تفحص قضية الحرية لدى هذا العارف الذي كان واعياً بالفعل أنه بمقدار ما ينسف محدودية أبعاد الكائن وانحصار آفاقه وتطلعاته عبر إحياء قيمة المطلق وتأكيدها كعقيدة لا يشوبها الزيف، بمقدار ما كان يهيئ بالفعل الشرط الأهم لبروز الذات الإنسانية وتجليها فنحن نعرف من ذواتنا بقدر ما فينا من الإيمان بالمطلق ويتجلى لنا من الإنسان بمقدار ما يتجلى لنا من الألوهية والعكس أيضاً صحيح. فمن عرف نفسه عرف ربه ومن نسيها نسيه وأضاعه وأفنى بالتالي مطلقه أي حريته. بذلك يتحد معنى المطلق ومعنى الحرية ليكون طلب الإنسان لأحدهما طلباً في ذات الوقت للآخر وليكون السعي إلى الله، كما يؤكد ابن عربي سعياً أيضاً إلى ذواتنا وإلى حقيقتنا الباطنة فينا.

فلا انفصال لمشروع الإيمان عن مشروع الحرية بل إنهما في الحقيقة مشروع واحد. والإنسان يحقق في سعيه إلى ربه سعيه إلى ذاته.

وفي كلتا الحالتين هو يجلي حريته ويكشف عن أبعاده اللا محدودة. ذلك هو جوهر الإيمان الصوفي كما وجدناه عند ابن عربي، فاخترنا أن يكون عرفانه هو المجال الذي من خلاله وفي دائرته نبحث عن الإنسان، هذا الموجود الذي نعرفه كائناً ولكننا نطمح إلى تجليته كاملاً أي كفلسفة وعقيدة ووجود مؤسس لكي نخلص بذلك إلى الاعتقاد أن مسألة تحرير الإنسان هي مشروع وجهد، وقبل كل ذلك هي مسألة قائمة على منهج وسبيل أي على «طريقة».

وباستيعابنا للمضمون المنهجي والحضاري لكلمة «الطريقة» أصبح الإنسان أمامنا مشروعاً، وتبين لنا أنها (الطريقة) بقدر ما تطرح التحدي وتجسد العقبات تعلن فعلاً الأمل الحقيقي وتؤسس لميلاد الإنسان كمشروع واقعي عملي لا كحلم وخيال شاعري بلا مصداق.

أما لماذا كان اختيارنا لابن عربي بالذات، فلأسباب عديدة نحاول أن نوضح بعضاً منها.

فأولاً، نحن مقتنعون أن المبحث الوجودي في الحضارة الإسلامية قد وقع إحياؤه ودرست أهم مقالاته في الدائرة الصوفية خاصة. فأهل العرفان الذين هم في الوقت نفسه أصحاب القلوب

والوجدان، هم الذين جعلوا من المسائل الوجودية الكبرى كمسألة الحياة والموت وقضايا المصير.. قضاياهم الرئيسية. ولذلك فسرعان ما اهتدوا إلى الإنسان فيهم لكي يصبح مبحثهم الأكبر، فالإنسان منهجهم والإنسان غايتهم. ولم تكن دراستهم لقضايا الوجود وتركيزهم على أبعاد حياة الإنسان تأملاً نظرياً، بل قام عرفانهم على التجربة الحية وعلى الممارسة المشحونة بشتى الانفعالات وتواصلوا مع الحياة (الحي) يستمدون من وحيها، ووحيها كما يؤكد محيي الدين بن عربي هو الوجود الحي المضطرب والمنطوي على كل أجزائه وفي الوقت نفسه على كل مخاطر تجربة الكينونة. فالكون كتاب، والقرآن كتاب، وكلا الكتابين لا يقرآن إلا من خلال كتاب ثالث إذا تجلى جلّى سرهما، إنه الإنسان.

هكذا تبرز مركزية الإنسان في العرفان لتجعل منه فعلاً فلسفة إنسانية موصولة بالإنسان في كل حالاته وأطواره، رغم أن البعض قد لا يرى فيه سوى شطحات تدل على تأله مفرط غاب فيه الإنسان ليحضر الله بديلاً عنه في كل شيء، وذلك في النهاية أحد أخطاء منهج يدرس العرفان من دون تعاطف أي من دون حضور الإنسان فيه.

فالتجربة الوجودية تبقى دائماً تجربة حية أي خاصة وحميمة وشديدة الفردية ولذلك أصر الصوفية على خصوصية إيمانهم واتهموا محاصريهم من خارج بالسذاجة والتحكم اللامشروع. لكل ذلك ترانا نعيد التأكيد مع عبد الرحمن بدوي أن الوجودية والصوفية وجهان لمشروع واحد هو مشروع الإنسان لا فاصل بينهما إلا خصوصية الحضارة التي نشأ فيها كل واحد منهما.

وهذا الوصل والتوحيد بين المبحثين الصوفي والوجودي كان أحد أهم إنجازات هذا البحث الذي خلصنا من خلاله إلى أنه من الخطإ الفادح إعادة طرح السؤال حول الإنسان من جديد دون التواصل مع التجربة الصوفية العرفانية في هذه الدائرة.

إن هذا ما يعنيه في زعمنا، التواصل مع التراث وتأسيس الحداثة من خلال الأصالة في إطار من اتجاه حضاري شامل يجعل من الموروث عاملاً مهماً وأساسياً في توجيهنا إلى المطلوب أي إلى إنسان المستقبل.

فالتواصل مع التراث لا يعني عندنا نقده من الخارج، وإنما هو عملية تفاعل حي مع إنجازاته تجعل من الأصالة شعوراً حقيقياً لا شعاراً زائفاً يكشف الانبتات والضياع. وكلما استطعنا أن نعرف مفكرينا السابقين في إنجازاتهم أي في حقل إنتاجهم وفي حدود تجاربهم، كلما آذن ذلك المنهج بنجاح أكيد على مستوى تمثل التجربة التراثية كما على مستوى الاستفادة منها. لذلك نؤكد أن التراث الصوفي مثلاً قد استعصى على أولئك الذين انطلقوا من حكماء اليونان والهرامسة ومتصوفة الهند وغيرهم لينفذوا إلى حكمة الصوفية المسلمين، حينئذٍ لم يجدوا سوى صور غريبة وانفعالات لا مفهومة عدها أغلبهم غريبة عن الإسلام.

إن من أكبر الأخطاء التي اطلعنا عليها ونحن ندرس الإنسان لدى ابن عربي أن كل من ماثلوا بين «وحدة الوجود» كفلسفة قديمة ضاربة في أعماق الثقافات الإنسانية، وبينها كعقيدة خاصة في عرفان ابن عربي مؤسسة تأسيساً جديداً في دائرة مبدإ التوحيد الإسلامي، وضمن خصوصيات ذاتية وحضارية متميزة، لم يصلوا إلى «محيي الدين» بل انفصلوا عنه وأنكروه، بل وأظهروه على غير ما أراد أن يقدم نفسه...

هل معنى ذلك أننا ننكر صلة ابن عربي بوحدة الوجود؟ ونجيب بالنفي فعلاوة على أننا لم نكترث لمحاولات النقد والتجريح التي طالت هذا العارف لمجرد اتهامه بوحدة الوجود، لا نرى فعلاً في هذه «العقيدة» ما يتعارض مع مبدإ التوحيد الإسلامي إذا فهمت ضمن دائرة التوحيد نفسه وفي إطار المحتوى والمضمون العقائدي القرآني، وهذا ما نرى أن ابن عربي لم يخطئه وإن بدا أنه شذ في بعض الأحيان.

والحقيقة أن تعدد مؤلفات الرجل وعمق أفهامه بل وصعوبتها في أحيان كثيرة، هو ما جعل من دراسته تحدياً لا سيما إذا اتصل الأمر باستنتاج فكرة من مجمل عرفانه، وبتوضيح جانب من فلسفته لم يفرده بالتأليف في كل أبعاده، وإنما بدد موضوعاته في مجمل مؤلفاته ورسائله، وذلك كان موقعنا ونحن نبحث عن الإنسان والحرية داخل منظومة «محيي الدين»، موقف المستخلص والمقارن والمستنتج الذي لا يجد أمامه فكرة حاضرة ولا دلالة واضحة، وإنما هو المطالب بإنتاج الفكرة عبر استنطاق النصوص وبإخراج الدلالة من مظانها الأمر الذي جعل من عملنا في أحسن الأحوال قراءة لعرفان ابن عربي مع كل ما تعنيه القراءة من خصوصية ونسبية، وذلك بالفعل ما كنا نبحث عنه، أن نقرأ أي أن نحضر فيما نعمل، وأن نشهد على ما نستنتج. ولنعترف بعد ذلك بأننا لم نقل كل شيء بل لنعترف بأننا قد لا نكون أدركنا المطلوب.

إن هذا المنطق في تناول هذا المبحث، والذي كان حاضراً فينا طوال فترة عملنا هو ما جعل من دراستنا هذه بالفعل مغامرة مثيرة على الدوام، وتلك كانت غايتنا. ولذلك أيضاً اخترنا «محيي الدين بن عربي».

أما المنهج الذي توسلنا به في سبيل تجلية هذه القراءة فيقوم أساساً على التحليل. فالتحليل الذي سلطناه أساساً على أقوال ابن عربي، هو الذي مكننا من أن نستفيد أفهامه في مجال بحثنا هذا وعبر التحليل، استطعنا أن ننفذ إلى خفايا مسكوت عنها وإن نطق بها المقول ضمنياً، فأظهرناها.

ومن خلال الأمرين معاً: الكلام المعلن والمسكوت عنه، توصلنا إلى إبراز مقولة ابن عربي في الإنسان والحرية على شكل فلسفة متكاملة و مؤسسة. وداخل دائرة منهج التحليل نفسه، لم نقتصر

على آلية واحدة بل عمدنا إلى استعمال كل الآليات التي يمكن أن تكشف عن الأفكار الحقيقية للمؤلف. لذلك توزع التحليل بين مجرد إبراز الفكرة في أسلوب أبسط وطرحها الطرح الملائم في دائرة المبحث ككل، وبين استعمال الآليات التحليلية كافة من التحليل اللغوي إلى البلاغي إلى التحليل النفسي أو التاريخي... ولم يندر كذلك أن اتجهنا إلى ممارسة التأويل، جرياً وراء أسلوب أهل العرفان ومحاولة منا للاقتراب من لب أفهامهم. ولكن حاولنا في كل تأويلاتنا أن نبقى في دائرة الشرط الصوفي، أي أن نؤول على مقتضى مذهبهم وبحسب منطقهم.

وقد دعمنا نهج التحليل هذا بأسلوب مقارن كان له أثر مهم لا في تجلية أفكار ابن عربي فحسب، بل كذلك في تأطيرها ضمن دائرة مباحث الوجود في فلسفاتها المتعددة عبر التاريخ. لذلك لم يكن ابن عربي في بحثنا جزيرة مفصولة عن بقية أرض الحقيقة، وإنما لذ لنا في كثير من الأحيان أن نوغل في التاريخ لنقارن فكرته بأفكار سبقته. بذلك اكتشفنا فعلا أن الرجل مهما بدا من براعته وعبقريته لم يكن بعيداً عن التأثر بأفكار السابقين مسلمين كانوا أم غير مسلمين ولا سيما أولئك الفلاسفة الروحانيين من اليونانيين أو المشارقة.

وفي أحيان أخرى واجهنا بوجودية ابن عربي، الوجودية المعاصرة في أشخاص كبار روادها مؤمنين كانوا أم ملحدين مثل «كيركجارد» و «هيدجر» و «سارتر». وفي كل ذلك كانت غايتنا دائماً أن نبحث عن معنى الإنسان لدى هذا الرجل وأن نكشف عن حقيقة الحرية ومداها في عرفانه. ولم نستغن في عدة مواقف من بحثنا هذا عن انتهاج منهج نقدي كانت الأفكار فيه لا الأشخاص هي موضع الإدانة أو القبول. ولم يكن عملنا هذا من باب التحكم الزائف أو سواه، وإنما كان في إطار محاولة لتوجيه التراث ضمن فهم حضاري واسع يسمح بالاستفادة من كنوزه ويساهم في تخليصنا من قيوده وأغلاله.

لقد ورثنا تراثاً عرفانياً ضخماً وخطيراً، وهذا التراث لا يمكن أن ينفيه من وعينا حسبما نزعم، القول بأنه دخيل على فكرنا وعلى حضارتنا ولا التبخيس من شأنه باعتباره شطح مخبولين. وإذ لم يعد مسموحاً للفكرة أن تحاكم عبر إرهاب القمع والنبذ، فإن منهجاً نقدياً يستفيد من آليتي التحليل والمقارنة ويراعي حركة التاريخ من حيث هي تقدم وإضافة، كفيل بأن يقيم بعض أبعاد التجربة الوجودية الصوفية تقييماً نراه أقرب إلى الموضوعية.

ولقد نوعنا مراجع هذا البحث بحسب الاقتضاء. ورغبة منا في أن يكون هذا المبحث موصولاً بجذوره وأصوله ومرتبطاً أيضاً بحاضرنا وبما نعانيه وما نحياه من أزمة الإنسان، لذلك لم نقتصر على الدائرة الصوفية وإنما حاولنا أن نجد لابن عربي موقعاً في سياق البحث عن حل لأزمة الإنسان

المعاصر التي شملت كل العالم.

ولا ريب أننا لم نكن في ذلك متعسفين، بل لقد تجلت لنا عالمية الرجل من خلال عرفانه نفسه الذي استطاع فيه بالفعل أن يجلي فلسفة الإنسان بما هو إنسان. ولا ريب أن عمق انتفاعه واستفادته من المنهج القرآني التوحيدي ذي النزوع العالمي، هو الذي طبع عرفانه بصبغة الانفتاح والكونية. كل هذا دون أن نتخلى عن إصرارنا في تناول قضايا هذا المبحث من خلال ابن عربي نفسه. لذلك كانت المصادر الأصلية هي مؤلفات ابن عربي نفسه التي نقدر أن أهمها «الفتوحات المكية» و «فصوص الحكم» دون إغفال عدد كبير من مؤلفاته الأخرى.

ولقد قسمنا هذا البحث بحسب وحدة منهجية إلى بابين بخمسة فصول رأينا أنها كفيلة في مجموعها أن تجلي فكرة الإنسان والحرية عند ابن عربي.

في الفصل الأول من الباب الأول كشفنا عن الجدل المركزي الذي يحكم الوجود كله، وأطلقنا عليه اسم: «جدل الحق والخلق» بحسب تعريف ابن عربي نفسه. ولم ننظر إلى هذا الجدل في مطلق أبعاده بل بحثنا عنه داخل الإنسان ذاته. لذلك قمنا انطلاقاً من استيعاب تعريف ابن عربي لآدم بكونه «الحق - الخلق» بالبحث عن معنى الحق كبعد من أبعاد الإنسان وجزء في محيطه ودائرته. وعليه فإننا لم نبحث عن الله خارج الإنسان بل وجدناه أحد أهم طرفي جدل يتجاذبان هذا المخلوق.

وبانكشاف بعد الحق للكائن، ينكشف جزء أول من وجوديته ويتجلى معنى أساسي من معانيه.

أما المقابل للحق فهو الخلق وهو بالنسبة للإنسان، هذا العالم الكبير والذي يشكل هو في حد ذاته أنموذجه المصغر. وفي بعده الخلقي يكشف الكائن عن جزء معناه الثاني.

هكذا ومن خلال بعدي الحق والخلق ينشأ الجدل لتصبح الذات نهائياً مفهومة ضمن الصيرورة. فآدم، هذا «الحق - الخلق» لن يتم له الكون ما لم يتآلف البعدان في ذاته عبر رحلة وجودية ومعرفية تؤسس التوحيد وتلغي الانشطار والاختلاف.

وعبر انكشاف سر التكوين الآدمي، ينكشف سر الوجود. ولذلك فالوصول إلى وحدة آدم الأصلية، وصول إلى معنى وحدة الوجود. وإذا كانت هذه الوحدة حقيقية كونية، فإنها على المستوى الإنساني لن تنكشف إلا إذا أصبحت مشروعاً إنسانياً أي إذا أصبحت مشروعاً وانتقلت من حال الوحدة إلى مشروع التوحيد.

فتوحيد الوجود، هذا العمل الذي سيقوم به آدم نفسه، هو الذي سيكشف له عن الوجود الحق الذي ائتلف طرفاه، حقه وخلقه. وبوصولنا إلى هذه النقطة تجلى لنا المعنى الأصلي لوحدة الوجود عند

ابن عربي، والتي مثلت دائماً الحامل الايستيمولوجي لأهم عقائده وأفكاره. بذلك أمكننا أن نبدأ في رسم صورة للكائن ضمن وحدة الوجود الكلية، وكان ذلك بداية الفصل الثاني الذي جعلناه تحت عنوان: «الكيان المنشطر :انشطار الكيان بحثاً عن الإنسان».

وفي هذا الفصل، حاولنا أن ننفذ إلى أبعاد الكائن الإنساني في مستوياتها الوجودية (الجسد، الروح، النفس...) والمعرفية (العقل، القلب، الحس، الخيال)، والاجتماعية (المرأة، الآخر، المجتمع). فتأكد لنا بذلك أن الكيان الإنساني هو مجال لانشطارات عديدة، وأنه في تمظهره وتجليه لا ينطق بالوحدة وإنما يعلن التعدد والكثرة في كل مستوياتها. لكن لماذا التقت في هذا الكيان كل هذه المتضادات؟ وهل هي متضادات فعلاً؟

هنا انطلقنا في التحليل لنصل أخيراً إلى أسلوب ابن عربي في بناء الكينونة، إنه أسلوب التوحيد. فانفجارات الكائن وتعدد أبعاده، إنما هي أعراض منهجية كرسها الوجود لا لتبقى بل لتدل الإنسان وتهديه إلى وحدته الأصلية. بذلك كان توحيد الكيان خاتمة فصلنا هذا. وبالعثور على الكيان، انطلقنا نحو الكائن، وبينهما على ما نزعم فواصل ومسافات. وكان ذلك بداية الباب الأول وبالتحديد الفصل الأول منه الذي جعلنا له عنواناً «الكائن والحرية: حوار الوجود والعدم».

هنا، سيخوض الكائن وقد عرف أبعاده، حواره الأساسي الذي يشكل محور حياته ألا وهو حواره مع الوجود والعدم. وهنا سيضطر للالتزام لكي نصل أخيراً إلى الإنسان، أو إلى إعلان الانهزام لكي نرتد إلى أولى حلقات الوجود الملاشى بلا معنى. والالتزام الموصل إلى الإنسان هو الالتزام بالوجود ورفض العدم. حينئذٍ تقوم القاعدة الميتافيزيقية للحرية. فلا حرية في دائرة هيمنة العدم. وبالوصول إلى الحرية عبر كشف مجالاتها ضمن رحلة العرفان، نصل إلى الإنسان الذي ينشرط تجليه بتحقيق توحيدين أساسيين هما توحيد العرفان وتوحيد الوجدان، وتبرز ذاته عند حصول تحريرين: تحرير الكيان وتحرير الوجدان. وهنا تبرز المقولة الأعمق للحرية الصوفية حيث تتجلى لنا الحرية في محض العبودية.

إذ ذاك، وعبر مقولة «العبودية» في مفهومها الصوفي الأعمق انطلقنا في الفصل الثاني من الباب الثاني نحو توحيد الإنسان عبر اكتشاف مشروع الإنسان الكامل الذي يشكل في جوهره مبدأ الانطلاق نحو هذا التوحيد المطلوب كغاية نهائية لسعي الإنسان.

وفي إطار هذا الفصل، جلينا معنى الكمال الذي درسناه كمسيرة من الإنسان الحيوان إلى الإنسان الخليفة. وفي جزء ثان منه، حاولنا أن نجد في مقولة الإنسان الكامل الشروط الفعلية المؤسسة للإبداع بما هو قائم على الالتقاء الصحيح والناجح بين معنى الإنسان وفكرة الحرية.

وبانكشاف سر الإنسان في كماله، ينكشف معنى الحياة. فكل نظرية في الإنسان هي مقولة في الحياة في الوقت نفسه. وإذا كان الإنسان قد برز عبر الحرية، فإن معنى الحياة يبرز عبر الإنسان، وذلك كان همنا في الفصل الثالث من الباب الثاني والأخير والذي جلينا فيه معنى الحياة كما تبرز من وجهة نظر إنسان كامل هو في نهاية تحليلنا، الإنسان المسلم المؤمن بحقائق دينه الغيبية والحضارية لا غير.

وتم لنا استنتاج الحقيقة التالية: إن معنى الحياة لا يبرز على حقيقته إلا إذا كان الإنسان منتمياً إلى الوجود باعتباره فعالية وإيجابية مطلقة لا يكدرها العدم. ولهذا، فلا إمكان لمعانقة الحياة كمعنى أبدي وخالد إلا ضمن عقيدة تؤسس للخلود والبقاء، وتمنح الإنسان فعلاً السبب الذي به يتصل بالوجود في مطلق أبعاده: تمنحه الروح. وبظهور الروح في الإنسان يستطيع أن يتجاوز بعده الواحد، ويقدر حينئذٍ أن يعلن أنه ليس للفناء وإنما هو خالد باق خلود روحه وبقائها.

ببروز مطلق الإنسان (روحه) وانضمامه إلى مطلق الوجود (الله)، تتوحد الحياة في نغمة واحدة هي في النهاية عقيدة وانتماء والتزام، ذلك هو الإسلام في معناه الأبعد وكما حاول ابن عربي أن يجليه في مجمل عرفانه ومن خلال تجاربه.

ويقيننا أن ما قمنا به ليس أكثر من محاولة وقراءة لا تدعي الكمال. هذه القراءة التي وجدنا لدى إنجازها من الصعوبات والمشاق ما نوقن أن الله وحده هو الكفيل باحتسابها وبحسن إثابتنا عليها.

ولا بد لنا أخيراً أن نتوجه بالشكر والاعتراف إلى كل الذين أعانونا على إتمام هذا العمل، والحمد لله أولاً وآخراً.

سعيد الشبلي

الباب الأول

الكائن والوجود

الفصل الأول
جدل الحق والخلق

ينبني تصور «محيي الدين بن عربي» للوجود على أساس ملاحظة الوحدة العميقة التي تجعل منه بجميع مفرداته كلا متجانساً مؤتلفاً في دائرة ما أسماه الوجود الحق.. ويحاول «ابن عربي» أن يثبت دائماً أنه لم يجعل من الوجود موضوعاً للتأمل والتصور النظري بقدر ما أنه يصف ظاهرة حية ويتابع ما يفصح عنه واقع الوجود نفسه. نلمس هذا الإصرار على الدمج بين الواقع والحقيقة وعدم الفصل بينهما لا في تأكيد «ابن عربي» المتواصل بأنه إنسان مكاشف بشأن ما يلقيه من معلومات وآراء فحسب، وإنما أيضاً في تعريفه لمعنى الوجود حيث مال في بعض أقواله إلى التأكيد على أن الوجود هو الموجود تماماً كما أن العدم هو المعدوم. وبهذا انحصر المفهوم في ما يكشفه الموضوع وغاب التصور لحساب الملاحظة.

وأهم الملاحظات التي استوقفت «ابن عربي» وهو يتأمل الموجودات كونها متعددة كثيرة بلا حصر، غير أنها في الوقت نفسه تلتقي جميعاً في هذه الخاصية الجامعة وهو كونها موجودة وكون ذات الوجود فيها واحدة وإن تنوعت تجلياتها ومراتبها. وهكذا فوحدة الوجود في كل موجود واضحة برأي «ابن عربي» ولكن ما شأن الموجودات في حد ذاتها والتي تصدم الناظر بكثرتها وتنوعاتها؟

هنا لا تحيل الملاحظة مباشرة إلى الوحدة، وتبرز أمام العارف ضرورة التأويل الذي سيجعل من دراسة الوجود محاولة في التوحيد وإزالة الفواصل التي يوهم الظاهر بوجودها.

وإذا كان «ابن عربي» قد حافظ دائماً في حديثه عن الوجود على إيمانه بوحدته الأصلية من حيث هو الوجود الحق أي الوجود الموجود، فإن هذه المقولة ستتطور في إطار مبدإ التوحيد الذي افترضه اتجاه التأويل عنده دون أن تفقد أبعادها الأصلية. ففي إطار الوحدة وقع اكتشاف الوجود الحق، وفي إطار ما يستوجبه التوحيد سيتحدث «ابن عربي» عن الوجود من حيث هو بكليته وجود الحق. هنا ستصبح ملاحظة ماهية الوجود هي العنصر الفاعل في إحداث عملية التوحيد الوجودي بعد أن كان تمظهره هو أساس تلمس وحدته.

والواقع إن كلمة «الحق» هي كلمة السر التي يمكن انطلاقاً من فهمها وتمثلها أن نستوعب أهم أبعاد ومعطيات درس التأويل الصوفي للوجود وللحياة، الأمر الذي يجعل من تسمية الصوفية أنفسهم «أهل الحق» تسمية في محلها تماماً لا نتصد بذلك احتكارهم للحق من حيث هو كشف للمضامين وللمفاهيم كما هي، وإنما نشير إلى براعتهم في استعمال هذه الكلمة إلى الدرجة التي استطاعوا عبرها أن ينفوا ازدواجية عديد المفاهيم وتناقض عديد ظواهر الكون.

إن الوجود كما يؤكد «ابن عربي» هو وجود الحق، وإذا كان الحق في بعده الأول اسما من أسماء الله تعالى، فإنه سيعمم بعد ذلك ليصبح سر وجود كل موجود ومبنى ماهية كل كائن. وإذ ينفجر الوجود كاشفاً عن سيل لا متناه من الموجودات، مؤسساً في الحين نفسه «عالم الخلق»، فإن هذه الكثرة مؤذنة بتهديد المفهوم الواحد للوجود، وإن عالم الخلق قد يطمس آثار وحدة الحق. هنا ينبعث الجدل قوياً تؤسسه هذه الثنائية الطارئة إن على مستوى الوجود أو على مستوى المفهوم. وإن كنا سنرى أن «ابن عربي» لا يعتبر أن لثنائية الحق والخلق وجودا متعارضا إلا ما توحي به قراءة مرتجلة أو بعبارته هو «مشركة» للوجود.

جدل الحق والخلق، ذلك هو الجدل الأكبر وهو لعبة الحياة الكبرى، ولكنه همّ العارف الذي لا يرى خلقاً إلا ورأى فيه حقاً. فكيف يلتقيان حق خالق وخلق مصنوع؟ وكيف يجليهما في الوقت نفسه كل مفردة من مفردات عالم الوجود الرحيب؟

ذلك هو السؤال المثير الذي شكل الموضوع الأساسي في الوعي الصوفي. هذا الوعي الذي يتجلى كوعي عارف في الدرجة الأولى رغم أن عديد أصحابه يرغبون في أن يصفوه بكونه وعيا حيا ولو بالمزاوجة بين مفهوم المعرفة ومعنى الحياة، ولقد فعلوا.

غير أننا في توقفنا عند هذا الجدل، سوف لن نتابعه في موضوعات الوجود المتفرقة، ولن ندرسه من حيث هو مقولة عامة في الوجود وإن كانت تلك هي النتيجة الأخيرة التي يؤدينا إليها «محيي الدين بن عربي» بل سنثير هذا الجدل في النقطة التي برز فيها الخلق كخصيم مبين أي في دائرة الإنسان، هذا «الحق الخلق»[1] كما جاء في تعريف «ابن عربي» لآدم.

ذلك أن قصدنا من إثارة هذا الجدل ليس الحصول على معطياته بشأن الوجود عامة، وإنما بما

---

1 - «محيي الدين بن عربي»: فصوص الحكم، تحقيق الدكتور أبو العلا عفيفي، بيروت، دار الكتاب العربي ط2، 1980: 1/ 56.

هو القاعدة المنهجية وقبل ذلك هو القناعة «الإيديولوجية»، التي انبنت عليها أغلب بل كل مقولات «ابن عربي» في الوجود والحياة وأساساً فيما يتصل بالإنسان الذي لا يصنفه تصنيفاً غريباً عن الوجود، بل يجعله في لب هذا الوجود، تجري عليه حقائقه وتسري فيه حياته، فإذا هو في دائرة عرفان «الشيخ الأكبر» تعبير هذا الوجود في شكله وتجليه الأمثل والأرقى. فكيف اتصل الإنسان بربه فكان حقاً؟ وكيف التصق بأرضه فتبدى خلقاً؟ بل كيف حاز الجمعية، جمعية الوجود وجبى إليه خراج الأرض والسماء، فأسرى وعرج بعد ذلك من دون عناء؟ تلك بعض الأسئلة الجوهرية التي شكلت محاور مقولة «ابن عربي» في الإنسان والتي يطرح هذا الفصل محاولة الإجابة عنها انطلاقاً من ملاحظة هذا البرزخ الجامع للطرفين[1] في علاقته بكل واحد من طرفيه وفي تجسيده لكل بعد من حقيقتيه اللتين ستتيحان باجتماعهما ميلاده كفرد كوني متميز في وجوده ووجهته؟

1- الإنسان والله: بعد الحق:

للذات الإلهية حضور طاغ في التجربة الصوفية وفي معاناة المريد، حتى إن تجربة الحياة بالنسبة للصوفي يمكن أن توصف بأنها تجربة الوجود تلقاء الله، فناء فيه أو بقاء به. ويمتلئ الوجود بأنفاس الله إلى درجة التأكد الواعي أحياناً والشاطح في أحياناً أخرى، أنه لا موجود إلا الله. والواقع أن إلحاح هذا الوجود العظيم وجود الله، على وعي الصوفي أمر حاسم في توجيه تجربته إلى عنفوانها ومداها المأمول. ويمكن أن نقول مستلهمين أقوال الصوفية أنفسهم، إن الإنسان يكون صوفياً بمقدار حضور الله فيه. وبعبارة أخرى، إن الصوفي هو ذلك الذي ينظر إلى كل شيء انطلاقاً من الإيمان بمركزية الوجود الإلهي وبتأثيره في كل مفردات الوجود ومراتبه. ولقد صاغ «ابن عربي» عرفانه من خلال تجربته في الالتقاء بالله، هذه التجربة التي كانت محل بحث العديد من الدارسين لا سيما في ما يتصل بمدى صدقها. غير أن مؤلفات «ابن عربي» تثبت فعلياً أن الله كحقيقة كان هو الأصل في توجيه كل هذا التراث الهائل الذي خلفه والذي يلتقي جميعاً في أنه لم يتناول موضوعاً من موضوعاته بعيداً عن الإحساس الغامر بالحضرة الإلهية، بل يمكن أن نستنتج ونحن نطالع «ابن عربي» أن مؤلفاته كانت في جوهرها

1- «محي الدين بن عربي»: فصوص الحكم: 1/ 50. وكذلك: «ابن عربي»: إنشاء الدوائر - ليدن: مطبعة بريل 1339 هـ ص 22.

تفصيلاً لمعاني هذه الحضرة وتقديماً لمعطياتها ولحقائقها الوجودية والمعرفية، وكأنه كان يشعر في أعماقه أنه لا يفعل في كل مؤلفاته سوى أن يجيب عن السؤال التالي: ما هي أبعاد حقيقة وجود الله على بقية تعينات الوجود، ونعني إذا ذاك، عالم الممكنات المقابل لوجود الحق الواجب بها في ذلك العالم الإنساني؟

ويحيلنا هذا السؤال إلى الحديث عن تصور «ابن عربي» للعالم الممكن وموقعه من الوجود عموماً. كما أنه يقربنا من نقطة البداية في فلسفته بخصوص الإنسان والتي تنطلق من التأكيد على حقيقة كونه العبد المطلق (المحض) الموازي بالضبط في وجوده وآثاره لله المطلق. من هذه النقطة أيضاً ينبع مفهوم التصوف عند «ابن عربي» والذي يعرفه «بأنه الاتصاف بأخلاق العبودية»[1].

إن هذا المفهوم الأساسي والذي يشكل الجوهر الوجودي للإنسان، هو ملتقى آثار العالمين، عالم الحق وعالم الخلق، كل يمده بحقائقه.

إن الإنسان في أولى أبعاده حق، وفي ثانيهما خلق، وهو في كلا الحالين، عبد الحق عبودية لا تقبل العتق بحال. فكيف قامت أسس العلاقة بين الإنسان والله؟ وكيف تدرج الله المطلق في تعيناته ومراتب تجليه ليكشف في النهاية عن ظهوره في الحق المخلوق، أي في الإنسان؟

ذلك ما سنجيب عليه منطلقين من بلورة حقيقة الوجود المطلق كما يراه «ابن عربي»

أ- الوجود المطلق:

يؤكد «ابن عربي» أن انكشاف الوجود كان منطلقه رغبة الوجود المطلق - الله - في الظهور وفي أن يعرف بعد أن كان كنزاً مخفياً لا علم له بذاته إلا من ذاته. فكان أن خلق الله الخلق بمراتبهم المتعددة ليظهر في النهاية المخلوق الكامل الذي سوف يقوم بالدورين، دور إظهار الله إذ سيكون على صورته، ودور معرفته إذ به سيكتمل العلم بالله على كل وجوهه الحادثة بعد أن علم نفسه بالعلم القديم.

يقول «ابن عربي» ولو لم يكن في العالم من هو على صورة الحق ما حصل المقصود من

1- «ابن عربي»: حلية الأبدال ومايظهر عنها من المعارف والأحوال، تحقيق عبد اللطيف محمد العبد. القاهرة، دار النهضة العربية ط1، 1977، ص28.

العلم بالحق أعني العلم الحادث في قوله: ﴿كنت كنزاً لم أعرف فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق وتعرفت إليهم فعرفوني﴾[1]. فجعل نفسه كنزاً والكنز لا يكون إلا مكتنزاً في شيء فلم يكن كنز الحق نفسه إلا في صورة الإنسان الكامل في شيئيته وثبوته، هناك كان الحق مكنوزاً. فلما كسا الحق الإنسان ثوب شيئية الوجود ظهر الكنز بظهوره فعرفه الإنسان الكامل بوجوده وعلم أنه كان مكنوزاً فيه في شيئية ثبوته وهو لا يشعر به»[2].

يكشف هذا النص «لابن عربي» عن أمرين مهمين بشأن الوجود:

الأول أن الوجود لم يبلغ تمامه في حالته المطلقة أي من حيث هو وجود الله فقط، بل كان لا بد من أن يظهر الوجود الحادث الذي يحمل بعض أبعاد الحق المكنوزة فيه والتي لا تظهر إلا بوجوده. هنا يصبح الوجود الكامل، هو وجود الله ووجود المخلوقات على السواء، وبخاصة المخلوق الذي يحمل النسخة الحادثة من الوجود القديم.

والأمر الثاني: إن معرفة الله القديمة بذاته لم يتم بها العلم الكامل. فكان لا بد من حصول العرفان الحادث به تعالى والذي لن يكون إلا بواسطة مخلوق يقدر على استفادة كل مراتب وتجليات الوعي الحادث. وهكذا فتمام الوجود على المستويين الوجودي والمعرفي يتم عبر ظهور صنفي الكينونة القديمة والحادثة، وعبر تجلي صورتي العرفان القديم والحادث، الأمر الذي يجعل من ظهور عالم المخلوقية أمراً من صلب عملية اكتمال الوجود بل في الصميم من ماهيته ونسيجه الأصيل. ويبدو أنه في إطار من هذا الفهم المتميز، يصعب جداً أن نتحدث عن عرضية العالم الثاني إلا بمقدار ما يمكن أن تبقى الحقيقة كما هي إذا حذفنا عناصر أصلية من لب جوهرها.

وإذا كان الوجود إلهياً بمقدار ما هو أيضاً إنساني، تماماً كما أن العرفان قديم بقدر ما هو حادث، فإن محاولة ترتيب القديم والحادث على أساس من الزمنية أي أسبقية الظهور، تصبح

1- جاء في كشف الخفاء ومزيل الألباس لإسماعيل العجلوني: قال ابن تيمية: ليس من كلام النبي ولا يعرف له سند صحيح ولا ضعيف، وتبعه الزركشي والحافظ ابن حجر في اللآلي والسيوطي وغيرهم، وقال القارئ لكن معناه صحيح، مستفاد من قوله تعالى: (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ) (سورة الذاريات: الآية 56) أي ليعرفوني كما فسره ابن عباس رضي الله عنهما. والمشهور على الألسنة كنت كنزاً مخفياً، فأحببت أن أعرف فخلقت خلقاً فبي عرفوني. وهو واقع كثيراً في كلام الصوفية واعتمدوه وبنوا عليه أصولاً لهم.

إسماعيل العجلوني: كشف الخفاء ومزيل الألباس، بيروت مؤسسة الرسالة ط4، 1985. ج2،ص 173

2- «ابن عربي»: الفتوحات المكية، بيروت، دار صادر (د. ت): 3/ 267.

غير ذات جدوى بل لعلها تشكل عائقاً في وجه اكتمال مفهوم الحقيقة الوجودية والمعرفية أي إيديولوجية مقصودة للتغطية والتمويه.

إن «ابن عربي» لا يميل إلى إحداث الفارق بين الوجود القديم والحادث عبر توهم خط زمني فاصل، بقدر ما يدعو إلى مطالعة الحقيقة في مطلق تجليها. فالوجود في نظره كما أسبقنا، هو أساساً هذا الموجود المتجلي بكماله عبر كل مراتبه. يقول «إن الوجود والعدم ليسا بشيء زائد على الموجود والمعدوم لكن هو نفس الموجود والمعدوم. لكن الوهم يتخيل أن الوجود والعدم صفتان راجعتان إلى الموجود والمعدوم، ويتخيلهما كالبيت والموجود والمعدوم قد دخلا فيه. ولهذا نقول قد دخل الشيء في الوجود بعد أن لم يكن»[1].

إن هذا الفهم الوجودي الشاخص نحو تأمل الكينونة في جوهر كينونتها ونفي وهم الزمان عنها هو الذي جعل نظرية «ابن عربي» الكونية تتميز كما سنلاحظ الآن بالانسياب والتواصل. فكيف كان الكون، وكيف تجلت عوالم الموجودات؟

يشرح «ابن عربي» هذا الأمر باستحداث نظريتين تمثل كل واحدة منهما «سيناريو» كاملاً في تفسير كيفية ظهور الكائنات عن الله. وهاتان النظريتان هما نظرية النفس الإلهي ونظرية النكاح الإلهي.

يرى «ابن عربي» أن «العالم ظهر في نفَس الرحمن الذي نفّس الله به عن الأسماء الإلهية ما تجده من عدم ظهور آثارها. فامتن على نفسه بما أوجده في نفسه. فأول أثر كان للنفس إنما كان في ذلك الجناب، ثم لم يزل الأمر ينزل بتنفيس العموم إلى آخر ما وجد. فالكل في عين النفس كالضوء في ذات الغلس»[2].

فالعالم على هذا الأساس، ليس غريباً عن أصله و موجده بل هو عينه وتجلي نفسه. وإذا كان النفس حمياً للمتنفس يخرج من صدره علامة على الحياة، فإن هذا النفس الرحماني سوف لن يفعل أكثر من نشر الحياة في كل شيء. «لذلك قبل صور العالم، فهو لها كالجوهر الهيولاني»[3] كل ذلك من

1- «ابن عربي»: إنشاء الدوائر: ص6-7.

2- «ابن عربي»: فصوص الحكم، 1/ 145.

3- ن. م: 1/ 144.

أجل التنفيس عن الأسماء الإلهية ما تجده من كرب اللاتعين وعدم ظهور آثارها. ويتيح لنا هذا التصوير الشعري الرائع لكيفية نشأة العالم أن نتأمل البنية الجوهرية لمفهوم «ابن عربي» حول الوجود.

إن الوجود بقدر ما يكشف في تجليه وتعدد مظاهره التي يكشف عنها النفس الإلهي عن تنوعه وكثرته، فهو واحد في أصله، وهو الوجود المطلق متمثلاً في الله الذي هو هنا بنفس معنى الاسم الرحمن كما يشير إلى ذلك «هنري كوربان»[1].

غير أن ذلك لا يمنع من ملاحظة التمييز الذي يقيمه «ابن عربي» بين الذات الإلهية كهوية مطلقة وبين تعيناتها في العالم عبر ظهور أسمائها. إن الله وأسماءه بقدر ما سيساعدان «ابن عربي» على توحيد الوجود في إطار من عرفانه الشامل، سوف يسمحان له في بعض اللحظات الحرجة بالتراجع إلى الفصل الأمين بين الله والعالم كما يقره المفهوم الشرعي. وهكذا وفي إطار من هذا التفسير، يتفاعل الوجود بطرفيه ليقوم «النفس الرحماني» بتحرير الكائنات من حالة الإمكان التي كانت عليها، قلقاً بسبب الطاقة الوجودية الكامنة فيها. ومن ناحية أخرى سوف تحرر هذه الكائنات الله الذي تحمل أسماءه من وحدته الناشئة عن الجهل به[2]. وبذلك يتجاوز الوجود بطرفيه حالة الاغتراب والألم التي منشؤها عدم الائتلاف والتزاوج.

أما الكيفية الثانية التي تمثل عبرها «ابن عربي» ظهور عالم الممكنات فهي ما أطلق عليه اسم «النكاح الإلهي» يقول: «فأما الإلهي (يقصد النكاح) فهو توجه الحق على الممكن في حضرة الإمكان بالإرادة الحبية ليكون معها الابتهاج. فإذا توجه الحق عليه بما ذكرناه، أظهر من هذا الممكن التكوين. فكان الذي يولد عن هذا الاجتماع الوجود للممكن. فعين الممكن هو المسمى أهلاً. والتوجه الإرادي الحبي نكاحاً. والإنتاج إيجاداً في عين ذلك الممكن ووجوداً إن شئت. والأعراس الفرح الذي يقوم بالأسماء الحسنى لما في هذا النكاح من الإيجاد الظاهر في أعيان الممكنات لظهور آثار الأسماء فيه... وهذا النكاح مستمر دائم الوجود لا يصح فيه انقطاع»[3].

إن هذا التصور الذي لا يقل روعة عن سابقه، والذي ينطوي على قدر عظيم من الشاعرية، يجعل من طرفي الوجود الواجب والممكن زوجين لا يتم كمال الوجود إلا بهما، بل إنه ليتجاوز إلى

1- H. Corbin: L Imagination Creatrice Dans le Soufisme d Ibn Arabi Paris, Flammarion 1958, p.89.
2- H.corbin: l,imagination creatrice p.89.

3- «ابن عربي»: الفتوحات المكية 3/ 516.

تصوير هذا الائتلاف بين العالمين على أنه عرس كوني شامل، هو الوجود في تجليه في كل لحظة وحين.

إن أي ميلاد وأيّة حركة تحدث، إنما هي استمرار لميلاد الوجود، هذا الميلاد الأبدي. فكأن الوجود كله حركة واحدة هي ميلاد مستمر «فإن الحركة أبداً إنما هي حبية»[1]. وإذا كان توجه الحق على الممكن أساسه حب الأسماء الإلهية وتعطشها لظهور آثارها في عالم الإمكان، فإن الوجود يتجلى على أنه انفجار حب مكنوز منذ الأزل يوحد عبر النفس أزل الوجود بأبده. فليس إلا الوجود أزلاً وأبداً، وإن شئت فليس إلا الموجود محباً ومحبوباً.

ولكن هل أن «ابن عربي» لا يفصل في الحقيقة ذات الوجود الواجبة عن سواها ولا يعتقد في وحدة الله وتفرده عن بقية عوالم المخلوقات؟ يقودنا هذا السؤال إلى النظر في تصور «ابن عربي» للذات الإلهية في حد ذاتها وما تنطوي عليه من تعينات في مراتب الوحدة والوجود.

ما يلفت انتباه الدارس هو هذا التنوع في الأسماء وفي المراتب الذي تحظى به الذات الإلهية في عرفان «ابن عربي»، حتى لكأنه يحاول أن يؤكد فعلاً من خلال تعديد صفات الله وربط كل صفة بحالة من أحوال الألوهية، ما يكرره في كثير من مؤلفاته، من أن الله لا يتجلى على صورة واحدة أبداً.

فالله هو الاسم الجامع، وهو مقام الفردانية والأحدية، لا شراكة فيه لمخلوق. غير أن الإله يتنوع بتنوع وتعدد اعتقاد المعتقدين. فكل معتقد يعبد إلهه الذي استطاع إدراكه أن يستوعبه وأن يتمثله. وليست عبادته لله من حيث هو ذات مطلقة عن التقيد بإدراك مدرك[2]. كما أن الاسم الرب يطلق على الله تعالى من حيث اتصاله بمخلوقاته اتصال التدبير والخلق. فكل مربوب يقتضي رباً. فالرب «اسم للحق عز اسمه، باعتبار نسب الذات إلى الموجودات العينية، أرواحاً كانت أو أجساداً»[3]. أما الأسماء الإلهية فكل اسم له توجه خاص إلى صنف من عالم الممكنات، فيه يظهر تأثيره وفاعليته فيكون حينئذٍ كل اسم رباً خاصاً في مجاله ومحيط فعاليته. والله تعالى هو الاسم الأعظم الجامع لمعاني الأسماء الإلهية على اختلافها في معانيها.

1- «ابن عربي»: فصوص الحكم 1/ 203.

2- إله المعتقدات: المرادفات: الإله المخلوق - الإله المجعول - الإله الاعتقادي أو الحق المعتقد في القلب - الحق المخلوق أو الحق المخلوق في المعتقد. د. سعاد الحكيم: المعجم الصوفي، بيروت، دندرة للطباعة والنشر ط1، 1981 ص 87.

3- الكاشاني (عبد الرزاق): اصطلاحات الصوفية، تقديم وتحقيق عبد اللطيف محمد العبد. مصر دار النهضة العربية ط1، 1977، ص110.

ويمكن أن نجد تعريفاً أوضح فيما يتصل بحقيقة الذات الإلهية في الفصل الذي يقيمه «ابن عربي» بين عالمي الجلال والجمال دائماً في دائرة الذات الإلهية. فأما الجلال المطلق فهو علامة على ذات الله في محض كينونتها وهويتها المتفردة الغنية عن العالمين «فليس لمخلوق في معرفته مدخل ولا شهود. انفرد الحق به، وهو الحضرة التي يرى فيها الحق سبحانه نفسه بما هو عليه»[1].

وهذه الحضرة الجلالية، هي حضرة الصون والعزة التي لا إمكان لمخلوق في معرفتها. «فلو كان لنا فيه مدخل لأحطنا علماً بالله وبما عنده، وهذا محال»[2]. وأما البعد الثاني الذي تتجلى من خلاله ماهية الذات الإلهية فهو تجلي الجمال. وهو ظهور الحق في الكل «وهو نعوت الرحمة والألطاف من الخمرة الإلهية باسمه الجميل. وهو الجمال الذي له الجلال المشهود في العالم»[3]. وهكذا فإننا بإزاء بعدين رئيسيين من خلالهما تتجلى الذات الإلهية، وبهما معاً يكتمل معنى الحضرة الإلهية، بعد الجلال وفيه تتجلى الذات لنفسها فقط، وهو عالم الجبروت الذي لا علم لمخلوق به، ويطلق عليه «ابن عربي» أيضاً الأحدية حيث يقول: «وأما أحدية الذات في نفسها فلا تعرف لها ماهية حتى يحكم عليها لأنها لا تشبه شيئاً في العالم ولا يشبهها شيء»[4]. ويضيف «إن الكون لا تعلق له بعلم الذات أصلاً، وإنما متعلقه العلم بالمرتبة وهو مسمى الله (...) وعندنا لا خلاف في أنها - أي الذات - لا تعلم»[5].

والبعد الثاني، هو تجلي الحضرة الإلهية الأسمائية في عوالم الممكنات فيما يعرف بتجلي الجمال.

والحقيقة أن هذا التقسيم للحضرة الإلهية إلى عالمين رئيسيين يختلف فيهما معناها وتأثيرها، علاوة على إثرائه الكبير لمعنى الألوهية وعلى استفادة «ابن عربي» منه الاستفادة الكبرى في الإجابة عن مسألة فلسفية عويصة هي كيف يتصل الله المطلق بالعالم المتسم أصلاً بالمحدودية والإمكان، فإنه يكشف كذلك عن إيمان «ابن عربي» العميق بأحدية الذات وكونها من حيث ماهيتها متفردة في عالم الجبروت، متعالية أن ينالها أثر الممكن ولا حتى. أن يطلع عليها. إن

1- رسائل ابن العربي: (كتاب الجلال والجمال)، بيروت، دار إحياء التراث العربي 1/ 4.
2- ن. م ص 4.
3- «ابن عربي»: رسالة الروح. مخطوط دار الكتب الوطنية التونسية تحت رقم 229 ورقة 86 الوجه الثاني.
4- «ابن عربي»: الفتوحات المكية: 2/ 281.
5- الفتوحات 1/ 160، وراجع أيضاً الفتوحات 1/ 95-751 و 42-45 و4/ 156 وكذلك الكاشاني: اصطلاحات الصوفية: «الجلال والجمال» ص17-18.

المعرفة الوحيدة الممكنة بعالم الجبروت هي التسليم والصمت العميق عن أي وصف أو تحديد. وهذا الأمر يجعل نسبة «ابن عربي» إلى فلاسفة وحدة الوجود بالمعنى المتعارف للوحدة أمراً متعذراً كما سنرى لاحقاً.

ونجد نفس هذا التفريق تقريباً بين مراتب تجلي الألوهية وظهورها، لدى صوفي كبير تأثر «بابن عربي» هو «عبد الكريم الجيلي» الذي فرق في كتابه «الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل» بين ثلاث مراتب للذات الإلهية وهي الأحدية والواحدية والألوهية. فالأحدية «لا يظهر فيها شيء من الأسماء والصفات وذلك عبارة عن محض الذات الصرف في شأنه الذاتي»[1]. فعالم الأحدية عنده بنفس معنى عالم الجلال عند «ابن عربي» وإن كان «ابن عربي» نفسه قد عبر عن هذه المرتبة بأحدية الذات كما ذكرنا. أما الواحدية يؤكد الجيلي، فـ «تظهر فيها الأسماء والصفات مع مؤثراتها لكن بحكم الذات لا بحكم افتراقها. فكل منها فيه عين الآخر»[2]. وأما مرتبة الألوهية فـ «تظهر فيها الأسماء والصفات بحكم ما يستحقه كل واحد من الجميع. ويظهر فيها أن المنعم ضد المنتقم والمنتقم فيها ضد المنعم وكذلك باقي الأسماء والصفات»[3]. ولا يختلف «عبد الحق بن سبعين» مع «الجيلي» ومن قبلهما «ابن عربي»، في أن «الحق فوق كل اسم تسمى به وأعلى منه وأرفع»[4].

وقد وجد هذا التفريق في دائرة الوجود الإلهي، بين الذات الأحدية المتعالية عن التعلق بالمخلوقات وبين الله من حيث هو رب العالمين المدبر لوجودهم، في الإلهيات الهرمسية التي تتميز «بالقول بإلهين اثنين أحدهما مسخر للآخر. الإله المتعالي الذي لا يصدق عليه وصف ولا تدركه العقول ولا الأبصار وبالتالي فهو لا يعرف إلا بالسلب»[5]...

أما المستوى الثاني من مستويات الألوهية، فهو مستوى الإله الخالق الصانع وهو «الذي

1- عبد الكريم الجيلاني: الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، مصر، مطبعة حجازي د. ت: 1/ 27.

2- ن. م، ن. ص.

3- ن. م، ن. ص.

4- ابن سبعين: بد العارف. اللوحة 40 نقلاً عن أبو الوفاء التفتازاني - ابن سبعين وفلسفته الصوفية، بيروت، دار الكتاب اللبناني ط1، 1973: ص241.

5- محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، بيروت، دار الطليعة، ط2 1985، ص176.

خلق العالم. فهو يتجلى فيه ويمكن إدراكه والتعرف عليه بتأمل الكون ونظامه. من أجل ذلك يقال أنه في كل مكان أينما اتجه الإنسان ببصره وجده فكل شيء شاهد عليه[1].

ويعتبر «الجابري» أن هذا التعريف الهرمسي هو الأصل الذي استمد منه الصوفية أقوالهم بتنوع تجليات الألوهية في مراتبها. ومهما يكن من أمر فإن هذه التفرقة لم تكن غريبة عن مباحث الإلهيات. فنحن نجدها أيضاً لدى «أفلاطون» الذي يعرف «الواحد» من زاويتين مختلفتين «فهو يعرفه تارة أنه الواحد الخالص الذي لا يعبر عنه ولا يمكن التفكير فيه. ويعرفه تارة أخرى بأنه هو كل الأشياء وكأنه يعني في تعريفه الأول هذا العلو والوحدة في العلو. وفي تعريفه الثاني يعني التجسد والكثرة»[2].

أما «أفلوطين»، هذا المتأله الذي نقدر أن له أثراً كبيراً على فلاسفة العرفان اللاحقين، فبقدر ما كان يؤكد أن الله «في باطن الأشياء وفي أعماقها»[3]. كان يعتبر أيضاً «أن الصفة الأساسية لله هي ألا تكون له صفة. فالذي لا تدرك ماهيته تلك التي يعجز العقل عن تبنيها ليس له صفة»[4]. ولذلك فإنه ينبغي الخلاص حتى من التخيلات والتصورات عند التأمل بالواحد لأنها كلها تنتج عن الإحساسات ولا تنتج عن العقل الحق[5].

والواقع أن هذا التفريق في تعينات الذات الإلهية كان ضرورياً لكل فلسفة تريد أن تجمع بين وجود الله ووجود العالم جمع تأليف وتوحيد. فلا إمكانية أصلاً للاعتراف بوجود الله دون وصفه بكونه المطلق عن كل اعتبار وعن كل صفة مخلوقة. بهذا تقرر الإيمان بالله المطلق كما عند «ابن عربي»، أو «الأحد عند «الجيلي»، والواحد عند «أفلاطون» وأفلوطين، وتأكيد تعالي هذا المطلق عن كل صفة تصله بالممكنات، فهو الواجب الوجود لذاته المجهول الهوية الذي: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [6].

1- المصدر السابق: ص 177.

2- راجع مطاع صفدي: الحرية والوجود، بيروت، دار مكتبة الحياة د. ت ص 115.

3- أفلوطين: التاسوعة السادسة - ذكره: غسان خالد في: «أفلوطين رائد الوحدانية ومنهل الفلاسفة العرب»، بيروت - باريس، منشورات عويدات ومنشورات بحر المتوسط ط1، 1983، ص36.

4- ن. م ص51.

5- ن. م ص51.

6- سورة الأنعام: الآية 103.

وهو في اتصاله بالعالم، الله الحق، المدبر لكل شيء، والظاهر في كل مراتب الوجود الممكن. ولا يمكن أن يلتقي الله بالعالم أو الواجب بالممكن في تعبير ثان، إلا إذا تنزل المطلق من عليائه في أسمائه فأصبح حقاً سارياً في كل الوجود على قدر كل موجود. حينئذٍ يصبح الوجود صورة ثانية لله وهي الصورة الحادثة وتتتالى كلمات الله لتجسد قرآن العالم في كتاب جامع هو الكتاب الحق المبين.

إن الله الحق هو الإبداع الصوفي الأهم على الإطلاق، وهو عند «ابن عربي» مبدأ فهم سر الوجود ومنطلق العبور إلى ذات الإنسان، وهو المقولة الأصلية التي ستؤسس عرفان التوحيد عند «ابن عربي» في كل المجالات. فما هي أبعاد هذه الحضرة الحقية المتجلية في كل ممكن بقدره؟

ب- الله الحق:

يؤكد «ابن عربي» أن لله في كل شيء وجه خاص به»[1]. وهذا الوجه الخاص «هو حق ذلك الوجه»[2]. وبهذا يرتبط كل شيء بالله ارتباطاً لازماً باعتبار أن الشيء وحقيقته لا ينفصلان. والواضح أن «ابن عربي» يقصد بحق كل وجه هنا، ماهية الشيء وجوهره المميز له عما سواه. وبهذا فالحق من كل شيء هو جوهره وكيانه الخاص الذي به يتقوم ويكسب معناه. فإذا ما كان الله تعالى هو الحق المبين مصداقاً لقوله تعالى:

﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ. . .﴾[3]

فإنه تعالى يكون حينئذٍ حاضراً في كل موجود، وظاهراً في جوهر كينونة كل ما هو كائن، غير أنه لا بد من التفريق هنا بين مرتبة الوجود المطلق والتي هي علامة على صرافة الذات في أحديتها وفي جبروتها الذي لا شريك له، وبين مرتبة التعين والظهور في عالم الممكنات في تنزل قدري هو مقدار كل شيء وحظه من الوجود. إن الوجود الثاني حينئذٍ هو الوجود الحق، وهو تجلي الله الحق في حقيقة كل مخلوق. ويقيم «ابن عربي» أكثر من تصور لكيفية اتصال الحق بالخلق وتوضيحاً لمعنى ظهور الحق في كل مخلوق. فعلاوة على ما رأيناه من كونه يعتبر الكون بكل

1- «ابن عربي»: الفتوحات المكية 3/ 248.

2- ن. م 2/ 299.

3- سورة الحج: الآية 6.

أجزائه علامة على انتقاش حقائق الموجودات في النفس الإلهي الخارج من الذات الإلهية، فإنه يتناول القضية أيضاً من منطلق التفريق بين الذات الإلهية في مرتبة الأحدية، وبين أسمائها المتعددة التي تقتضي الظهور في عالم الممكنات. وبهذا فما ظهور أعيان الممكنات إلا استجابة لمتطلبات الأسماء الإلهية ووقوعاً تحت قهرها. وبمعنى آخر، فإن هذا العالم الرحيب عالم الإمكان المحدث في زمان والذي أصبح شطر الوجود المفروض، ليس سوى مظهر لأحكام الأسماء الإلهية التي وإن تعددت، فهي نسب متصلة في جوهرها بالله بما هي صفات له وعلامات عليه.

وإذا كان الله في مرتبة الألوهية مطلقاً في ذاته، فإنه من حيث توجه أسمائه على الممكنات، يتعين ويتنزل بحسب حقيقة الوجود المتعين. فيكون حينئذٍ الله الحق هو الله من حيث هو اسم خاص متوجه على أحد ممكنات الوجود. يقول «ابن عربي» فالإمام المقدم الجامع اسمه الله. فهو الجامع لمعاني الأسماء كلها. وهو دليل الذات، فنزهناه كما نزهنا الذات. وأيضاً، فإنه من حيث ما وضع وإنما نأخذه من جهة حقيقة ما من حقائقه التي هو مهيمن عليها. ولتلك الحقيقة اسم يدل عليها من غير اسم الله، فلنأخذها من جهة ذلك الاسم الذي لا يحتمل غيرها ونبرز الكون منها، ونترك اسمه الله على منزلته من التقديس»[1].

من خلال هذه الفقرة، يتجلى لنا بوضوح التفريق الذي يقيمه «ابن عربي» بين مرتبتي الألوهية، أي من حيث هي علامة على ذات الواحد الذي لا شريك له، ومن حيث هي ثانياً متصلة بالعالم اتصال التكوين والتدبير.

إن عالم الممكنات بما هو مظاهر للحق، أي بما هو حامل في جوهر ماهيته للحق من أمر الله، هو الوجه الثاني للحضرة الإلهية التي هي حضرة مطلقة أولاً وحضرة أسمائية ثانياً. أما الكيفية الأمثل التي تعبر عن ظهور الله الحق، فتتمثل في نظرية التجلي الإلهي بكل مستوياته، والذي عبره تتنزل الذات المطلقة وتتدرج في مراتب الوجود الإمكاني في إعجاز كامل وفي مشهد جمالي باهر تتأسس عبره المنازل، منازل الوجود المختلفة. يقول «ابن عربي» وأما سر المنزل والمنازل، فهو ظهور الحق بالتجلي في صور كل ما سواه. فلولا تجليه لكل شيء ما ظهرت شيئية ذلك الشيء.[2] قال تعالى:

1- «ابن عربي»: إنشاء الدوائر، ص 33.

2- «ابن عربي»: الفتوحات 1/ 188.

﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾[1]

إن الله الحق هو المُظهر لشيئية كل شيء، أي أنه هو معبر كل ماهية أصلية إلى الوجود والظهور بعد أن كانت عدماً إن لم يكن على مستوى لب الماهية، فعلى الأقل على مستوى عدم مقدرتها على الانتقاش في بساط الوجود. وبهذا فإن معنى الله الحق هنا يتوضح إلى حد كبير على أنه الظاهر في كل شيء، أو الموجد لكل شيء على ما تقتضيه حقيقة الأشياء كما سيأتينا لاحقاً.

إن التجلي الإلهي الإيجادي أو التكويني للأشياء، هو أمر الوجود المطلق الحر للوجود الممكن أسير العدم، بالظهور والتعين. «فنفس سماع ذلك الشيء خطاب الحق، تكون ذلك الشيء فهو بمنزلة سريان الواحد في منازل العدد، فتظهر الأعداد إلى ما لا يتناهى بوجود الواحد في هذه المنازل ولولا وجود عينه فيها ما ظهرت أعيان الأعداد ولا كان لها اسم. ولو ظهر الواحد باسمه في هذه المنزلة ما ظهر لذلك العدد عين فلا تجتمع عينه واسمه أبداً»[2].

وعبر هذه المقارنة بين الواحد - الله - وبين واحد الأعداد التي تحيلنا مباشرة إلى مبادئ المدرسة «الفيثاغورسية»، يمكن لنا أن نفهم بوضوح أعمق الفارق الاعتباري الذي يقيمه «ابن عربي» بين الله من حيث هو عين الوجود المطلق عن الاعتبارات، وبين الحق من حيث هو الاسم الجامع الذي نفذ عبر خصائصه المعجزة إلى جوهر كل شيء فتبدي في كل موجود بذاته على ما تقتضيه حقيقة ذلك الموجود، لكنه حافظ على خاصيته الجمعية من حيث هو الواحد في كل شيء. ولكن لماذا أقام «ابن عربي» وعديد من الصوفية هذا التفريق بين الله المطلق وبين الحق من حيث هو الاسم الجامع، ملتقى كل مفردات الوجود القديم والمحدث[3]؟

يحيلنا هذا السؤال مباشرة إلى تناول إشكالية الوحدة والتعدد. هذه الإشكالية التي تعد من أهم قضايا الفكر الديني على الإطلاق والتي نرى أن أغلب الفلسفات الإيمانية ما قامت إلا لمعالجتها، وأن هذه الفلسفات أبدعت بقدر ما استطاعت أن تقيم توفيقاً وتوحيداً بين الله وبين العالم المتمثل في كل ما سواه.

1- سورة النحل: الآية 40.

2- «ابن عربي»: الفتوحات 1/ 188.

3- التقسيم هنا اعتباري منهجي لا غير. «فابن عربي» يؤكد أبداً على أن الوجود هو الموجود كما أسلفنا ولا ينظر إلى عنصر الزمنية بحال وهي من أخص العلامات التي تجعل منه فيلسوفاً وجودياً أي بما هو متأمل في الوجود من حيث ماهياته لا من حيث مظاهره.

والحقيقة أننا لا نرغب في إثارة هذه القضية الآن، بقدر ما سنجعل منها همنا الأساسي ونحن نحلل معنى الوجود الحق عند «ابن عربي» بعد أن نتناول علاقة الإنسان بالعالم لتكتمل لدينا أبعاد الوجود. غير أنه بالإمكان أن نشير من الآن إلى الخلفية المنطقية التي أسست منطق «ابن عربي» ومن قبله «أفلوطين»، وهما يحاولان التأكيد على أن الله في كل شيء. إن الاعتراف بوجود الله والإيمان بأنه وجود لا متناه، لا يمكن معهما إلا التصريح باحتضان الألوهية للكون برمته.. وذلك تفادياً لانتفاء كمالها ولا تناهيها إذا وجد كائن خارجها وانتهت حدودها حيث بدأت حدوده»[1].

وأيضاً لأن العالم إذا خلا من وجه الله «ما كان (الله) إلهاً، ولكان العالم يستقل بنفسه دونه وهذا محال»[2].

غير أن السؤال المطروح هو كيف تجلى الله للعالم فجعله حقاً لا يماري فيه إلا المشركون؟

إن أولى خصائص التجلي الإلهي كما يؤكد «ابن عربي» أنه تجل دائم عام لمفردات العالم كلها. وهو يشبهه بالمرآة التي تعكس صور جميع الممكنات على ما هي الممكنات عليه، ولا تفعل أكثر من أن تعطيها الظهور الوجود. يقول: «فله تعالى التجلي الدائم العام في العالم على الدوام. وتختلف مراتب العالم فيه لاختلاف مراتب العالم في نفسها. فهو يتجلى بحسب استعدادهم[3]. إن هذا التجلي الدائم بقدر ما سيجعل من تصور الوجود تصوراً حياً، ديناميكيا قوامه جدل حيوي بين حقيقة الممكن وبين مقدرة الله الإيجادية يتم بهما وجود الممكن على مستوييه العيني والظهوري، سيمكن أيضاً لفكرة الإشراف الإلهي الدائم على الكون، ولصفة التدبير المستمر للعالم، أن تجد بعدها ومضمونها الحقيقي في عرفان العارف.

أما الإنجاز الأهم الذي مكنت منه نظرية التجلي الإلهي في حقيقة كل موجود، فهو إقامة الجدل الإلهي الإنساني على قاعدة ثابتة مكينة.

إن عالم المخلوقية بكل أبعاده ليس عالماً غريباً منفصلاً عن الوجود إنه بعض هذا الوجود

1- غسان خالد: أفلوطين. ص 13.

2- «ابن عربي»: الفتوحات: 2/ 299.

3- ن. م، ن. ص

الكامل. وإذا كان الله المطلق يتنزه في غناه عن العالمين عن الشريك، فإن الله الحق، هو رب العالمين، يفيض عليهم من رحمته التي تتمثل أساساً في إخراجهم من العدم إلى نور الوجود، ويطالبهم في الوقت نفسه بأن يعلنوا ربوبيته لهم اعترافاً وعلماً وإيماناً، إذ هي الحق المبين الظاهر في العالمين ولو جهل الجاهلون.

إن أي تغير يحدث وليس من تغير يحدث أصلاً، إلا أن يكون وجوداً عن عدم أو انتقالاً من حالة وجودية إلى حالة وجودية أخرى، هو علامة لا لبس فيها على أن الله الحق يبعث الحياة في كل شيء، وينير ماهية كل موجود.

ويفيض من وجوده الكامل الأتم «فالله متجل على الدوام لأن التغيرات مشهودة على الدوام في الظواهر والبواطن، والغيب والشهادة، والمحسوس والمعقول فشأنه التجلي وشأن الموجودات التغيير بالانتقال من حال إلى حال»[1].

إن التجلي الإلهي الدائم يحقق مطلب المطلق والممكن في الوقت نفسه. فأما الله المطلق فإنه يحقق عبر إيجاد الممكن ظهور مظاهره ويهيئ المجال لفعالية أسمائه ولبروز متعلقات صفاته. وأما الممكن فإنه رهين العدم أصلاً، لا خروج له عنه إلا بتنفيس إلهي في تجل أقدس ينقله من عدم إلى الوجود، ومن سكونه إلى الحياة وعليه:

«فلولاه لما كنا	ولولا نحن ما كانا
فإن قلنا بأنا هو	يكون الحق إيانا
فأبدانا وأخفاه	وأبداه وأخفانا
فكان الحق أكواناً	وكنا نحن أعيانا
فيظهرنا لنظهره	سرارا ثم إعلاناً»[2]

ذلك جدل صميم يؤسس الحوار في صلب الماهية، ويحيي الذات من جوهر التفاعل. فلا منّ، فلا تقدم، فلا أفضلية، وإنما هو الوجود الواحد الحق يشهد له الوجود العبد الحق.

فكيف انبعث الحوار من لب التجلي وكيف رتب الله لظهور عبد الله؟ وفي مرحلة ثانية كيف التقى في الحق الله الحق بعبد الحق؟

1- الفتوحات المكية 2/ 304.

2- نفس المصدر 2/ 45.

ذلك هو جدل العلاقة الحية بين الله والإنسان والذي نحاول الآن أن نستجلي بعض أبعاده.

ج- الإنسان عبد الحق: الماهية الأصلية:

رغم أن التساؤل عن ماهية الإنسان قديم قدم الإنسان ذاته إلا أنه بقي محافظاً على كل الإثارة التي يحملها كلما وقع إلقاؤه من قبل كائن يرغب في أن يطلّ بنفسه على خباياه وأعماق ذاته. والواقع أن العديد من الفلاسفة والمفكرين وبخاصة ذوي الاتجاه الوجودي، لم يتجهوا إلى إعطاء تعريفات للإنسان بقدر ما حاولوا أن ينظروا إليه كفعالية في الوجود ولم يركزوا على الجوهر إلا بمقدار ما يكشف عن الدور غير أن المتألهين من الفلاسفة لم يواجهوا السؤال مباشرة أي أنه لم يلح على أذهانهم كإشكال بقدر ما تقبلوه كنتيجة. إن معنى الاعتراف بوجود الله، يحدد نهائياً كل ما سواه وإذا كان الله أصلاً هو الخالق، فإن ما عداه هو عالم المخلوقات، والإنسان من ضمنها. هكذا يتأسس التعريف ضمنياً، وتتجلى الماهية معطاة لا لبس فيها. إن الإنسان في فكر المتأله هو عبد الله، تلك حقيقة لا شك فيها وإذا كان البعض قد أصعقهم هذا القضاء المبرم فحاولوا تأسيس مفهوم الكائن على مقدمات جديدة في عقيدة الوجود، فإن المؤمنين حاولوا أن يفجروا الإثارة في صلب عقيدة العبودية، وجعلوا من الوجودية فضح الجوانب غير المعطاة في الماهية المعطاة.

وتعتبر العبودية الحقيقة الأساسية في مفهوم الإنسان عند «ابن عربي». وهي حقيقة من جهة وصفة من جهة ثانية. وهي أيضاً علاقة ودور، عبرها تنكشف خبايا الكينونة، ومن خلالها يرسم مسار المعرفة والسعادة بالنسبة للإنسان. الإنسان عبد الحق، تلك حقيقة أولاً وهي أيضاً مشروع ثانياً.

وبين الحقيقة والمشروع ينضج مفهوم سعي الإنسان إلى ربه بدءاً من مجرد الكيان وانتهاء بكمال الإنسان. فلننطلق من البداية، من الحقيقة.

يقول «ابن عربي»: «وقد تبين لك أنك منه (من الله) لا من ذاتك ولا من أمر آخر. «فمن عظم حرمة الله فإنما عظم الله»»[1]. فالإنسان صنع الله وخلقه، وبقدر ما أن التعبير بالصنع والخلق يمثل كفاية في توضيح العلاقة بين الإنسان والله بالنسبة للمتكلم أو الفيلسوف، إلا أنه لا يغري «ابن عربي» بالتوقف. فكونك من الله، حقيقة تغري بقرابة أكبر من مجرد الخلق، إن فيها رائحة النسبة وحميمية القرابة. فالنسب أصيل بين الإنسان والله. وإن الإنسان لتزداد مكانته كلما وعى هذا النسب الرفيع وعمل على أساس أنه قريب من ربه وثيق الصلة به. يقول: «ابن عربي» «فكم

1- الفتوحات المكية: 4/ 115.

بين رجل يأتي يوم القيامة عارفاً بنسبه مدلا بقرابته متوسلاً إلى الرحمن برحمه. وبين من يأتي جاهلاً بهذا كله، يعتقد الأجنبية وبعد المناسبة»[1].

والإقرار بالعبودية كحقيقة ثابتة «لا حرية فيها»[2]، يمكن المؤمن من تحقيق إجابات مقنعة بحسب وجهة نظره، من عديد الإشكالات المطروحة على مستوى الوجود الإنساني. فهي تمكن من معرفة أصل الإنسان اللازم لتفسير سر وجوده والغاية منه. فهذا المخلوق الذي (لم يكن ثم كان، واستوت في حقه الأزمان، فإن المكون يلزمه في الآن»[3]. وإذا كان العبد قد صدر يقينا عن ربه فلا شك أنه في كيفية ظهوره وفي كل أبعاد ذاته الوجودية والإدراكية قد وجد على صورة أرادها الله له.

فليس الإنسان إلا مخلوقاً صنع على عين الله وبصره. وبهذا فإن نظام ذاته وأسرارها بيد من خلقها «فلا يتولى حل نظامها إلا من خلقها، إما بيده وليس إلا ذلك، أو بأمره. ومن تولاها بغير أمر الله فقد ظلم نفسه، وتعدى حد الله فيها، وسعى في خراب من أمره الله بعمارته»[4].

إن أي مخلوق هو كينونة ونظام، والله هو الخالق المكون الذي له مقدرة الإيجاد لكل شيء. وباعتبار أن كل شيء يتمظهر كنظام مخصوص في دائرة الوجود، فإن ذلك النظام بقدر ما هو الحافظ الحقيقي لهوية وخصوصية الكائن، فهو أيضاً العلامة البينة على حضور الحق في كل شيء. إن الخلق موازين موزونة وأقدار مقدورة، تشهد بذلك تنوعاتهم واختلافاتهم وأنماط علاقاتهم. وإن الحق لهو الحافظ على الخلق وجودهم لأنه بكل بساطة هو عين الميزان والقدر فيهم. فقانون كل مخلوق، ونظام كل كائن الذي به تتم حياته، هو حقه أو هو حقيقته التي بها يكون وبضدها يضمحل، لينتقل إلى حكم حقيقة أخرى بقانون ونظام آخرين.

فلكل شيء حقه، وحقه هويته المخصوصة، ونسيجه الذاتي الذي به هوهو لا سواه. وبعبارة أخرى، إن الحق تعالى الظاهر في كل شيء، هوما اصطلح على تسميته «بحقيقة الشيء» أي جوهر ذاته ولب كيانه الذي به يتميز. وبهذا المفهوم العميق للحق، يصبح كل شيء حقاً ويضمن الحق هيمنته الدائمة على كل شيء، ويتحقق إشرافه وتدبيره المتواصل للعالم.

1- ن. م: 4/ 69.
2- ن. م: 1/ 745.
3- ن. م: 1/ 39.
4- فصوص الحكم: 1/ 167.

والإنسان «عبد الحق»، يجد أصالته ونسيج كيانه الذاتي في مفهوم الحق الشامل الذي يستوعب كل شيء. هنا تنتفي عرضية الكائن ليصبح من لب مؤسسة الوجود الحق. وبما أن الحق الجزئي المقوم لجوهر كل مخلوق، لا ينفصل عن الحق المطلق الذي يستند إليه مجمل الوجود بل الذي هو عين الوجود كما يشير إلى ذلك «ابن عربي»، فإن الفصل بين المخلوق وبين حقه أي (حقيقته)، يصبح نوعاً من الاختلاق وتمييز ما لا يتميز. إن كل شيء هو ما هو عليه، وما هو عليه عين الحق. فليس إلا الحق موجوداً ظاهراً في كل شيء. إن هذا الاستنتاج يسارع بنا إلى بحث فكرة الوجود الحق التي نود أن لا نبحثها إلا وقد أحطنا بكيفيات ظهور الحق في كل أجزاء العالم. ما يعنينا أن نؤكده هنا، أن «ابن عربي» لا يقيم تمييزاً بين جوهر الإنسان وبين الحق بل يعتبر أن الحق عين نظام الإنسان وسر ماهيته المتميزة في عالم المخلوقات الكبير. وإذا كان الإنسان يتميز بكونه المخلوق الذي يملك وعياً بذاته، ورغم أن هذا الوعي يسمح له بالانفصال عن عالم الأشياء، إلا أنه لا يند عن الحق كما قد يخطئ الكثيرون الذين يحاولون التنظير لوعي بشري متميز في الوجود. إن وعي الكائن كما يؤدينا إلى ذلك فكر «ابن عربي»، هو ظهور حقيقته بحسب معرفته بالحق واتصاله به. فالوعي في النهاية ليس تجاوزاً للوجود بل هو الوجود بشرط الحق وإلا أصبح تمويهاً وتجاهلاً، وحينئذٍ فإن الحق يحكم عليه أيضاً بأنه المعرفة الباطلة التي لا تستقيم. ويؤكد «ابن عربي» على علاقة الإنسان بالحق من خلال تقديم أوجه عديدة لحضور الحق في الإنسان على عادته في إثراء تصوراته للمعاني التي يقدمها بتخريج الحقيقة التي يريد تقديمها على أكثر من وجه واحد. فهو يرى أن الشهود الحقيقي للنفس، يكشف أنها «ظل أزلي لمن هي على صورته»[1]. وعلى هذا، فإن الإنسان بما هو حق يشترك مع «الحق المطلق» في بعد الأزلية، غير أنه يختلف معه من حيث المرتبة. فالحق المطلق أصل، والحقّ المقدر (الإنسان)، ظل لهذا الأصل، فهو في مقام المنفعل عنه. ومعلوم أن الاختلاف في المرتبة لا يحدث تغييراً في جوهر الشيء، كل ما هنالك أنه يكيفه بحسب الوضع والمقام. ثم إن الظل يلتقي مع أصله في كونه على صورته من دون شك، وفي كونه باقياً ببقائها. إن عبد الحق، ومقصودنا هنا الإنسان بالذات، على صورة الحق وبعبارة أخرى صورة ثانية حقية في ثوب إنساني. وهو باق ببقاء الحق، والحق لا يفنى، فالحقائق لا تفنى، فالموجودات لا تفنى بمعنى أنها تحت حكم الحق في كل أطوارها.

ومن ناحية أخرى، يستدعي «ابن عربي» فكرة معروفة جيداً في الأوساط الفلسفية لا سيما

1 - الفتوحات المكية 3/ 225.

الفلسفات الشرقية، ليكشف من خلالها عن أبعاد الإنسان الوجودية الأساسية وتلك هي فكرة النور والظلمة. فهو يرى أن الكون كله مؤلف من عنصري النور والظلمة. فالخير كله من النور والشر كله من الظلمة»[1]. وعلى مستوى المخلوقات، فإن الملائكة مخلوقون من النور، ويقابلهم ملأ الشياطين الذين وجدوا عن عنصر الظلمة. ولذلك كان منهم الشر. أما آدم وبنوه، فإنهم جعلت طينتهم من الظلمة والنور، وركب عنصره من الخير والشر، والنفع والضر، وجعلت ذاته قابلة للمعرفة والنكرة. فأي جوهر غلب عليه نسب إليه[2].

ويكرر «ابن عربي» التأكيد على الثنوية التي تتنازع النوع الإنساني فالإنسان برزخ بين الوجود المطلق وبين المحال «فلم يلحق الممكن بدرجة المحال. فزها عليه بقبوله الوجود الذي هو صفة إلهية. ولم يلحق بدرجة الوجود المطلق لأن وجوده مستفاد مقيد»[3]. وهو في تحليل آخر، الممكن البرزخي بين الوجود والعدم. "فإذا نسب إليك العدم لم تستحل عليك هذه النسبة لظلمته عليك. وإن نسب إليك الوجود لم يستحل لضوئه فيك الذي به ظهرت لك. فلا يقال فيك موجود (...) ولا يقال فيك معدوم (...) فأعطيت اسم الممكن والجائز لحقيقة معقولة تسمى الإمكان والجواز (...) فأنت جامع الطرفين، ومظهر الصورتين، وحامل الحكمين، لولاك لأثر المحال في الواجب وأثر الواجب في المحال. فأنت السد الذي لا ينخرم ولا ينفصم»[4].

إن هذا الموقع المتميز على مستوى مراتب الوجود، يضمن للكائن الممكن تميزاً وجودياً أصيلاً ولكنه لا يخرجه شأن كل موجود، عن دائرة المراتب الحقية. فمرتبة الممكن البرزخية بين الخير والشر، والنور والظلمة، والوجود والعدم، إنما هي مرتبة حقيه اقتضاها الوجود الحق لأجل الكمال.

ولا يمنع كونها مرتبة معقولة كما يؤكد «ابن عربي» ويتابعه على قوله المتصوف المجاهد الأمير عبد القادر الجزائري «في كتابه المواقف»، من كونها من صميم هذا الوجود الكامل الذي هو في أخص صفاته، حق كله.

إن الإنسان كيان أصيل، ذو نسب حقيقي يصله بجوهر الوجود وليس ظاهرة عرضية. وأن

1- «ابن عربي»: شجرة الكون، مصر، (مطبعة بولاق 1292)، ص 5.

2- الفتوحات المكية 3/ 74.

3- الفتوحات المكية 3/ 74.

4- ن. م: 4/ 154.

الإنسانية مرتبة متميزة لا غنى عنها. فهي مفروضة بذاتها إذ لا إمكان لفصل الوجود عن العدم والخير عن الشر إلا بظهور المرتبة البرزخية الفاصلة بين المتناقضين. وقد تجرأ «ابن عربي» في أغلب الأحيان، فاعتبر الإنسان عيناً ثابتة منذ الأزل لا دخل للوجود في تحديد هويتها، فأقامها بذلك صنواً للوجود المطلق تنازعه مطلقية الكينونة، وتقابله من حيث استقلالية وتفرد هويتها غير أنه في التحليل الأخير، يميل إلى التخلي عن فكرة التوازي هذه بين خطي الوجوب والإمكان ليتحدث بلسان الوجود الحق، الواحد الذي لا يخرج عنه شيء حتى ولو كان هذا الشيء هو العدم ذاته. فالعدم وجود منفي وليس نفياً موجوداً.

إن العبودية لله، وصمة أبدية لا تزول إلا أن يصبح المخلوق خالقاً. وبهذا يكتسب الإنسان وصفه الأخص، ويحقق تميزه الوجودي الخالد الذي يجعل منه هوية متميزة تميزاً حقيقياً ومطلقاً في الوقت نفسه. وهي (العبودية لله)، حقيقة الإنسان الوحيدة التي هي له بشكل مطلق. أي أنها بابه الوحيد المفتوح على المطلق وحقيقته الوحيدة التي تمكنه من ماهية لا قيد فيها، أي ماهية حرة مبرأة من القيود. إن «ابن عربي» سينطلق من هذه النقطة بالذات، نقطة العبودية ليبني قيمة الإنسان في الوجود وليبشر بفلسفة الإنسان الكامل الذي هو في تحليله النهائي كما سنرى لاحقاً، العبد الكامل. ولكن كيف يتصور «ابن عربي» العلاقة بين الله الحق وبين عبده؟ وكيف تنقلب العبودية من حقيقة وجودية إلى علاقة وجدانية أي إلى عبادة؟

نريد أن نشير أولاً، إلى أنه من العسير على الباحث أن يحصر مفهوم العبادة عند الصوفية عموماً وعند «ابن عربي» خصوصاً. ذلك أن الطريق الصوفي هو في جوهره، تحقيق العبادة لله على الوجه الذي يستحقه. ناهيك عن أن المتصوف هو في أروع حالاته، العبد المحض الذي لا يعرف طعم الربوبية. وعموماً فيمكن أن نؤكد مطمئنين على أن التصوف هو في خطوطه العريضة علم العبودية من جهة وفن العبادة من جهة ثانية.

ورغم أن الألوهية محور أصلي في تجربة المريد، إلا أن التركيز على الله والإلحاح على استحضاره ليس إلا مدخلاً إلى اكتشاف الذات، ذات العبد، ومعرفتها. فوراء كل مجهود للإيمان بالله محاولة في معرفة الإنسان. وخلف كل آهة حب للخالق، تلمس لخفايا المخلوق، وتأكيد على حضوره ولو بالفناء. وعليه، فإن مفهوم العبادة لدى الصوفية، يتجاوز المعنى المتعارف لتندرج في إطاره كل فعاليات الإنسان، وكل آفاق تأمله وفعله باعتبار أن الإنسان

الصوفي يكتشف وعيه الأصيل بذاته من حيث هو عبد الله في مملكة الله، فيضيف إلى هذه المقدمة التي هي أساس علم العبودية، نتيجة أساسية في عرفان العارف وهي: فيجب أن لا يعبد إلا الله. وبذلك تتأسس «الطريقة» وتنفتح أبواب الاجتهاد والمجاهدات في الله، كل يؤسس دربه المتفرد وكل يعلن خصوصية عبادته. وفي خصوصية عبادته خصوصية ذاته. إن لنا أن نعلن أن لنا من طرق المعرفة بالله أي من دروب العبادة وكيفياتها، بقدر ما حدث من تجارب في هذا المجال. إن الصوفية هي في أعماقها، إبداع الصوفي لدربه الخاص ولعبادته المخصوصة، أي لآهته التي رغم أنها تشبه آهات أخرى، إلا أنها في العمق، لم تصدر إلا عن صدره هو.

ويؤكد «ابن عربي» في عرفانه، على أن الحقيقة الكبرى التي تمثل جوهر ماهية الإنسان، هي كونه عبد الله. تلك عبودية اضطرار لا تقبل العتق بحال. وهي من باب الحقائق الثابتة «ألا ترى العبد حقيقة ثبوته وتمكنه إنما هو في العبودة»[1]. ويلتقي الإنسان بكل المخلوقات على مستوى حقيقة العبودية الجامعة لكل ما عدا الله تعالى، حيث يميل «ابن عربي» إلى الموازاة بين عالم الربوبية وعالم العبودية فيجعل من كل ما سوى الله عبداً سواء علم هذا أو لم يعلم. العبودية على هذا المستوى، حقيقة وجوهر يؤسس تميز الكينونة الممكنة عن الله الواجب.

والحقيقة أن العبودية على هذا المستوى الأول، ليست أكثر من حقيقة يمكن أن يقع التغافل عنها أو تجاهلها عمداً، أو نسيانها. إنها مثل إنسانية الإنسان، تكشف عن وجوده ولكنها لا تملك أن توجه بذاتها وجود هذا الموجود هذه الوجهة أو تلك. إن العبودية يقرر «ابن عربي»، تصبح درباً وطريقاً عندما تصبح انتماء واعياً إلى الله الحق، وشعوراً مستمراً به يتجذر في أعماق الذات إذ هو صانع هذه الأعماق ومهندسها. إذ ذاك تصبح العبادة توحيداً معرفياً ووجدانياً للوجود بعد أن كانت في مرحلة أولى، علامة على وحدة الموجود الممكن في كل تنوعاته وأشكاله.

وبما أن المشروع التوحيدي للوجود على كل المستويات، هو مشروع عبادي بالتأكيد فإنه لا إمكان للحديث عن العبادة لا فقط كشعائر محفوظة بل أيضاً كمراسم وكتوجهات مرسومة بدقة. إن العبادة هي التوجه في حد ذاته. وهي كل الدرب يبنيه العابد سعياً إلى ربه. لا بل إن العابد ما هو في النهاية إلا مشروعه الذي قدم، أي أنه ليس سوى عبادته. هنا توحيد صميم بين العابد والعبادة، وما ذاك إلا أن معادلة الكائن الوجودية والمعرفية لن تتجاوز بحال آفاق عبادته.

1- الفتوحات المكية، 1/ 87.

إنه من نافل القول أن العبودية كحقيقة للذات، لا تقدم شيئاً مذكوراً. ولذلك فإن لحظة تأسيس للعبودية في مشروع العبادة أي لحظة انكشاف للحقيقة، تصبح بداية انطلاق ضرورية. هنا ينبعث مشروع إرادة العبودية أو بتعبير «ابن عربي» الرضا بالعبودية، لكي يجلي كل أبعاد الكائن الإنساني في خصوصيات مساره الوجودي العبد، ولكن الواعي.

والواقع أننا سوف لن نحصر الحديث عن العبادة من حيث ما هي عاطفة ودور في فصل واحد وذلك لأننا لاحظنا إلى أي مدى يعتبر «ابن عربي» ولعل أغلب الصوفية الكبار يلتقون معه في هذا الاتجاه، أن كل حركة من حركات الصوفي وكل سكنة من سكناته، هي من معنى ما، عبادة مخصوصة وبذلك يتوسع معنى العبادة لكي يستوعب كل مشروع بناء الإنسان.

إن ما سنفعله بالضبط ونحن نحاول أن ننفذ إلى معنى إنسانية الإنسان عند «ابن عربي» أن ننطلق من الجذور الأولى التي يتخلق فيها مشروع الإنسان المريد، الذي يطمح إلى أن يكون في النهاية كاملاً. ولعلنا نسارع إلى التأكيد بأننا سنكون مع الكشف الأعمق لمعنى العبادة لحظة انكشاف سر الكمال أمام أعيننا. ولكن قبل ذلك هناك بداية. يقول «محيي الدين بن عربي» «فشهود الإنسان نفسه، شهود الحق إياه»[1]. فهو يوحد هنا بين بداية اكتشاف الذات وبداية ظهور الحق فيها كشاهد عليها. يوضح ذلك قوله من جديد «فهو (الحق) الشهيد على كل مشهود بحسب ما تقتضيه حقيقة ذلك المشهود»[2].

ويفسر لنا هذا القول بعمق، نقطة البداية في عبادة العابد التي يراها «ابن عربي» في ظهور الحق في الكائن المشروط بانطلاقه إلى الاقتراب من ذاته. ولو تجاوزنا منطق الفصل بين الإنسان والحق، لكان معنى قول «ابن عربي» أن الإنسان إذا يشهد نفسه، يتحول هو في ذاته وفي الوقت نفسه إلى حق أي إلى كينونة مشهودة شهوداً حقيقياً، كاشفاً عن أبعادها وعن حقائقها لا شهوداً وهمياً مموهاً. ولكن الشاهد هنا وهو الحق، ليس خارجاً عن الذات، إنه نفس الذات التي تشهد نفسها بمقدار ما فيها من حق. أي أنها بمقدار ما تظهر كما هي، بمقدار ما تكون هي حقاً. هنا توحيد بين الشرط والعلامة. فالشرط الأساسي لمعرفة الإنسان نفسه هو الحق، ولكن ظهور الإنسان نفسه كما هو، هو العلامة

1- فصوص الحكم: 1/ 148.

2- ن. م، ن. ص

على حضور الحق فيه. وكأن الحق هنا يمثل بالضبط دور المرآة، تظهر الذات فيها على ما هي عليه. وكلما اقتربت منها، كان ظهروها أتم وأكمل.

ويمكن أن نستشف من هذه العلاقة الجدلية بين الذات والحق، الجدل الأصلي الذي يحكم منطق العبادة عند «ابن عربي». فالعبادة أساساً، هي عملية انكشاف للذات في مرآة الحق. وهي تنطلق من غربة مفترضة للذات عن الحق، أو بالأحرى من حالة عماء تكون فيها الذات غيباً مطوياً. وبمقدار ما تواجه هذه الذات المرآة مواجهة ظاهرية، تكون أبعادها وملامحها قد انتقشت على صفحتها. وهنا نكتشف بالفعل المعنى العميق والقيمة الكبرى التي تتأسس على الاعتراف بوجود الحق على مستوى حياة الإنسان. إن الإنسان من حيث هو هوية لا مفهومة قبلياً، يحتاج لكي يعرف نفسه إلى الحق، إلى المجالي التي تكشف له عن أبعاد كيانه الظاهرة والخفية. تماماً كما أنه قد احتاج في ظهوره من حالة العدم إلى الوجود، إلى الله تعالى الذي أوجده بكلمة «كن» فالله يوجدنا، والحق يكشفنا، ونحن في حالة الوجود فقط لسنا سوى هويات في العماء الكلي، هيولى العالم الذي تستوي فيه فعالية عالم الإمكان. فأن نكون نحن حقيقة، لا بد من تجاوز هذا العماء الذي يمكن أن نشبهه بحالة الإمكان، إلى مرحلة الظهور والتي لا تكون إلا في مجلى. والمجلى بالنسبة لكل شيء عند «ابن عربي» هو الحق. "فالنور المجعول في الممكن ما هو إلا وجود الحق»[1]. هل أن النور كامن في الممكن، والإنسان لا يفعل إلا أن يكتشفه عبر الإيمان بوجوده مثلاً؟ أم أنه أشعة تنبعث من الخارج فتنعكس على سطح الممكن فتضيئه، تماماً كما تفعل أشعة الشمس عندما تنعكس على سطح القمر؟

إن «ابن عربي» يبدو هنا عزوفاً شديد العزوف عن توضيح مثل هذه العلائق، بل لعله كان يقصد إلى إعطاء أكثر من صورة لاتصال الممكن - الإنسان - بالنور أو بالحق، إيماناً منه بأن لله طرائق بعدد أنفاس الخلائق، وأيضاً لتأكده من أن الحق لا يتجلى لشخص واحد في لحظتين بنفس الوجه. إن الحق هو الحياة وهو قوة الوجود. وبمقدار ما نكون في الحق بل بمقدار ما نكون حقاً نكن. ومعنى أن نكون كما يتجلى لنا من خلال «ابن عربي»، أن يتجلى لنا النور. ولكن المرحلة الأخيرة المطلوبة هي أن نصبح نحن نوراً، وأن تتجاوز الذات

1- الفتوحات المكية: 3/ 276.

مواجهة الحق الظاهرية لكي تصبح هي الحق باطنياً وهذه التجربة في الانكشاف هي عند ابن عربي التجربة الأساسية في العبادة. فالعبادة هي انكشاف الذات الأصيلة وظهور المفهوم الأساسي، الحقيقي للإنسان في مجلى الحق. أي ظهور الذات الإنسانية الحق بما هي ذات عبد أبداً، تتصف بالذل الأبدي الذي تستحقه لذاتها.

أما العبودية، فهي عين الذات، ولكن الذات نفسها أسيرة العدم ورهينة الإمكان. وليس لها من باب للظهور إلا الاقتراب من المظهر، من المجلى الذي يسميه «ابن عربي» المرآة، وفي مرات أخرى الأرض الإلهية.

حينئذٍ يتحقق معنى وشرط العبادة التي لا يقوم بها إلا «من يسكن الأرض الإلهية الواسعة التي تسع الحدوث والقدم. فتلك أرض الله. من سكن فيها تحقق بعبادة الله وأضافه الحق إليه قال تعالى:

﴿يا عِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ أَرْضِي وَاسِعَةٌ فَإِيَّايَ فَاعْبُدُونِ﴾[1]

بمعنى فيها»[2].

ويشير «ابن عربي» إلى أنه قد انتقل إلى أرض الله هذه عابداً الله فيها: «ولي مذ عبدت الله فيها، من سنة تسعين وخمسمائة. وأنا اليوم في سنة خمس وثلاثين وستمائة»[3]. ويبدو من كلامه، أنه يقصد بالأرض الإلهية مرتبة الإمكان الحقيقي، والدرجة الحقيقية للممكن على المستوى الوجودي الذي هو أساساً مرتبة برزخية بين الوجود والعدم وقابلة للحدوث والقدم على اختلاف في كيفية الحدوث وفي معنى القدم كما سنرى هذا ونحن نتناول معنى الوجود الحق، على أنه يمكن أن ننظر إلى الأرض الإلهية على أنها هي دائرة النور الإلهي الذي يكشف حقيقة كل موجود. واعتباراً إلى أن الإنسان هو الأنموذج الأصفى لعالم الإمكان، الذي هو أصلاً عالم معدوم أي لا وجود له إلا كمرتبة معقولة، فإن دخول الأرض الإلهية، علامة على الرضا بالخروج من ستر الذات التي يسترها العدم، وعدمها

1- سورة العنكبوت: الآية 56.

2- الفتوحات المكية 3/ 224.

3- ن. م: 3/ 224.

كينونتها الممكنة، لتندمج في الحق، الذي ما استتر إلا لأن الممكن حال بينه وبين الظهور فيه بدعوى الكيان المتميز. «فما استتر (الحق)عنك إلا بك. فأنت عين ستره عليك فلو رأيت باطنك رأيته»[1]. ولكن كيف ترى باطنك؟ ليس من سبيل لذلك إلا أن تنخرط بالكلية في عبادة الحق. ومعنى عبادة الحق، استحضاره بكل الكيان «فالحق مع العبد على قدر ما هو العبد مع الحق»[2]. هنا يصبح الحق مشروعاً يبعث الجدل في صلب الكينونة، ويوتّر تقابل الوجود والعدم فيها إلى الدرجة القصوى، فإما وجود وإما عدم. وأمام ضرورة الحسم يتأكد الانتماء فينتمي العابد إلى الحق راجياً أن يحقق غاية الأمر الإلهي فيه «فإن غاية الأمر الإلهي، أن يكون الحق مع العبد وبصره، بل جميع قواه»[3]. إن العبادة حينئذٍ، هي تحقيق النسبة الأصيلة للإنسان، والتي هي نسبته إلى ربه في مسار شامل يسميه الصوفية، مسار التحقق بالحق. ويفرق «ابن عربي» بين العبودة وبين مجرد العبودية[4].

1- ن. م: 3/ 229.

2- ن. م: 2/ 27.

3- الفتوحات المكية: 3/ 356.

4- يظهر أن التفريق بين مراتب العبادة والعبودية والعبودة كان متواتراً منذ وقت مبكر في الأوساط الصوفية. من ذلك أن القشيري ينقل في الرسالة عن أبي علي الدقاق قوله: «العبودية أتم من العبادة. فأولاً عبادة، ثم عبودية ثم عبودة. فالعبادة للعوام من المؤمنين. والعبودية للخواص، والعبودة لخاص الخاص وسمعته يقول العبادة لمن له علم اليقين، والعبودية لمن له عين اليقين، والعبودة لمن له حق اليقين وسمعته يقول: العبادة لأصحاب المجاهدات، والعبودية لأرباب المكابدات والعبودة صفة أهل المشاهدات فمن لم يدخر عنه نفسه، فهو صاحب عبادة. ومن لم يضن علي بقلبه فهو صاحب عبودية. ومن لم يبخل عليه بروحه فهو صاحب عبودة. انظر: القشيري: الرسالة القشيرية في علم التصوف. بيروت، دار الكتاب العربي، د. ت ص 91.

- وينقل الكاشاني «التعريف التالي للعبودة: يقول العبودة «لخاصة الخاصة، الذين شهدوا نفوسهم قائمة به في عبودتهم. فهم يعبدون في مقام أحدية الفرق والجمع.

انظر: اصطلاحات الصوفية. ص 72. =

= ونجد نفس التعريف تقريباً في معجم مصطلحات الصوفية لعبد المنعم الحفني فالعبادة محلها البدن، وهي إقامة الأمر. والعبودية محلها الروح، وهي الرضاء بالحكم. والعبودة محلها السر». (بيروت: دار المسيرة ط1 1980، ص 182).

وواضح أن هذا الترتيب لمدارج العبادة والذي يجعل من العبودة آخر مراتب الوصل بالله، يتفق تماماً مع إيمان الصوفية وتأكيدهم المتواصل أن عبادتهم لله هي عبادة خاصة الخاصة وصفوة الخيرة، أي عبودة.

«فإن قلت وما العبودة؟ قلنا نسبة العبد إلى الله لا إلى نفسه. فإن انتسب إلى نفسه فتلك العبودية. فالعبودة أتم حتى لا يحكم عليه مقام السوا»[1]. وبين نسبة العبد إلى نفسه ونسبته إلى الله، ما بين العبودية والعبادة من مراتب ومن درجات تقتضي من الإنسان، أن يسلم وجهه لله عابداً إذا أراد أن يكون من أهل الطريق. والعبادة كما يجليها «ابن عربي» أيضاً هي معرفة شرط الوجود. فأن تكون، شرطه أن تعرف ربك، لأن ربك هو المكون لك وهو المظهر لذاتك. ولكي تعرف ربك، فلا بد من أن تعرف ذاتك. «فمن عرف نفسه عرف ربه»[2]. كما يؤكد الأثر الشهير في أوساط الصوفية والذي يصر «ابن عربي» وكثير من العرفانيين على أنه حديث نبوي.

والواقع أن عرفان «ابن عربي» وفلسفته في الإنسان، مبنية بشكل عميق على تمثل أبعاد هذا الأثر. إن الإنسان الكامل الذي هو خلاصة نظرية «محيي الدين» في الإنسان، هو في أصح تعاريفه أعرف الناس بربه. وبهذا، فإن مسار العبادة هو أولاً وبالذات، مسار كشف وتحقيق أي عرفان. و «ابن عربي» هو من القلة النادرة من الصوفية الكبار الذين انحازوا فعلاً إلى تأكيد البعد المعرفي للطريق، وإلى الإصرار على أن المقصد الأسنى هو تحصيل المفهوم. فلم يكن في مؤلفاته ميالاً إلى تعظيم دور المجاهدة بما هي منهج عملي في الزهد، واهتم أكثر بالأبعاد المعرفية على أنها الشروط الأكثر أهمية لتأسيس عرفان العارف. ثم إن هذه المقولة الصوفية في التوحيد بين معرفة الذات ومعرفة الله، هي بصرف النظر عن أصلها «الأفلوطيني» كما يرى البعض، أو عن صحتها كحديث مروي، إبداع صوفي مهم على مستوى عقيدة التوحيد. فالتوحيد عند القوم والذين يصرون على تلقيب أنفسهم «بأهل الحق»، هو رؤية وحدة الحق التي تضم كل دائرة الوجود بدءاً

1- الفتوحات المكية: 2/ 128.

2- الفتوحات المكية: 3/ 101 «من عرف نفسه عرف ربه» قال ابن تيمية موضوع. وقال النووي قبله: «ليس بثابت» وقال أبو المظفر ابن السمعاني في القواطع: إنه لا يعرف مرفوعاً، وإنما يحكى عن يحي بن معاذ الرازي يعني من قوله. وقال ابن الغرس بعد أن نقل عن النووي إنه ليس بثابت، قال: ولكن كتب الصوفية مشحونة به يسوقونه مساق الحديث كالشيخ «محيي الدين بن عربي» وغيره. قال وذكر لنا شيخنا الشيخ حجازي الواعظ شارح الجامع الصغير للسيوطي بان الشيخ محيي الدين بن عربي معدود من الحفاظ وذكر بعض الأصحاب أن الشيخ محيي الدين قال: «هذا الحديث وإن لم يصح من طريق الرواية فقد صح عندنا من طريق الكشف. «وللحافظ السيوطي فيه تأليف لطيف سماه القول الأشبه في حديث من عرف نفسه فقد عرف ربه. وقال النجم، قلت: وقع في أدب الدين والدنيا للماوردي عن عائشة سئل النبي ﷺ من أعرف الناس بربه؟ قال أعرفهم بنفسه.
(العجلوني: كشف الخفاء 2/ 343-344).

من الخالق وانتهاءً بالمخلوق. ولهذا الإيمان أهمية كبرى في النظر إلى الوجود ككل وإلى الإنسان بصفة خاصة.

فالإنسان عبد الحق، ليس كينونة مهمشة في دائرة الوجود كما يزعم العديد من دارسي التصوف. إنه مظهر الحق ومجلاه. وهو المخلوق الأهم إن لم نقل الأوحد، المكلف بقلب معادلة الوجود إلى نظرية عرفان، أي إلى وجود ثان هو المشروع الذي تنجزه العبادة، وهو أيضاً الإبداع الإنساني الخاص في الوجود الكلي، الحق. وبهذا، يصبح المخلوق الإنساني كياناً لازماً لتمام الوجود الحق إذ من دونه لا انكشاف لهذا الوجود بل وأكثر من هذا، أن «ابن عربي» لا ينظر إلى المرتبة الإنسانية كمرتبة منفصلة عن لب الوجود. إن الإنسانية هي الجزء الثاني الأكيد الذي به تصبح الحقيقة وعياً وتتجلى مرآة الوجود الصدئة. وإيماناً بأنه لا بد للحق من أن يكون هو الحاكم على كل شيء أي أن يظهر في كل شيء، فإن عالم الإمكان حينئذٍ، مطالب بالخضوع الأكيد لسلطة الحق، لا بل لا بد له من هذا الخضوع ليكتسب خاصية الوجود.

فالوجود كلمة حق ولا يدخله إلا الحق، وما سواه هو العدم. وعلى هذا الأساس يتبين لنا أن هذه الصيغة التوحيدية التي طبعت تصور الوجود لدى الصوفية والتي هي من جوهر عرفان العارف قد خفيت على عديد الدارسين، فانتقدوا الصوفية بأنهم نظروا إلى الله ونسوا الإنسان، وتأوهوا حباً لله بينما أهدروا قيمة الإنسان، واضطهدوا الكيان عبر سلسلة الكوابت وأنماط العذاب والتحريم التي تفننوا في اختلاقها. ويتبين لنا أن الحقيقة خلاف ذلك عند الغالبية العظمى من العارفين المستنيرين لا من أدعياء الولاية. فإن العرفان الصوفي عندما كان يركز على الألوهية، كان يبحث عن نقطة تأسيس للذات الإنسانية. وإن كل تفكير في الله وكل اقتراب منه قصد الفناء، إنما كان لأجل البقاء، بقاء الإنسان وخروجه من أسر الحصر وفساد الكيان. فالإنسان هو المقصود، وهو الكنز المطلوب وهو وهذا لا ينكر، الإنسان الكامل الذي يجد كل أبعاده العظيمة لدى الصوفية الذين آمنوا به فكانت تجاربهم تصديقاً لهذا الإيمان، وإعلاناً لبراءة الكينونة من ظلمة العدم، ودفعاً إلى إنسانية تكتسب أروع خصائص الحق: الوجود والخلود.

هكذا يتبين لنا الدور المركزي للذات الإلهية في إغناء التجربة الصوفية بل في تأسيسها. إن الحياة عند الصوفية مهما اختلفت مشاربهم، ليست إلا وقوفاً أمام الله وتملياً لأبعاد هذه الحقيقة على مستوى الوجود العام والوجود الفردي. أما «ابن عربي»، فإنه أعلن صراحة، أن الحق هو المفتاح وهو كلمة السر لفتح مغاليق العالم الإنساني. إن انكشاف الإنسان أمام ذاته مشروط بشرط واحد،

أن يظهر الحق فيه. وعليه، فإن الإنسان هو مرة واحدة وإلى الأبد، عبد الحق، لا تنبئ ذاته إلا عن هذه الحقيقة. وإن أي انكشاف يخالف هذه المعرفة الخالدة، هو وهم وإنكار لا طائل من ورائه. إن الإنسان حينئذٍ هو العبد أبداً، تلك حقيقة تعلنها كل ذرة في كيانه، وهو عبد الحق، ذلك مشروع الكمال والشرط الأكيد للخروج من عبودية الاضطرار إلى عبودة الاختيار.

ذلك هو الجانب المعرفي في تجربة العبادة عند «ابن عربي»، وتلك هي كمقولة وكنظرية، غير أنها لا تكتمل إلا أن تصبح تجربة ولا تتم إلا أن تنقلب إلى علاقة حية. فالعلاقة مع الله ليست قانوناً يفرض إنها اختيار، وهي تجربة وجدانية يحياها العارف فتفصله عن عرفانه وتقذف به في أعماق وجدانه. هناك تصبح المعرفة شعوراً، والعلاقة ممارسة حميمة تكرس الوصال وتلعن الانفصال. ويؤكد «ابن عربي» أن العبودية كمعطى وجداني، هي «ذلة محضة خالصة، ذاتية للعبد لا يكلف العبد القيام فيها، فإنها عين ذاته»[1]. ويشير إلى أن «العبد معناه الذليل. يقال أرض معبدة أي مذللة»[2]. فالذلة على هذا الأساس، هي الشعور الأصلي للعبد، وهي الحقيقة التي لا تنكر.

وباعتبارها حقيقة، فإنها ليست مجرد شعور واع بذاته، بل هي طبيعة ظاهرة في صلب الماهية وفي كيفية تكوين وظهور الذات. فكل جزء من الإنسان وكل ناحية من كيانه تكشف عن ذلته. وليس من معنى لذلك حينئذٍ، إلا أن تصبح الذلة بمعنى المحدودية والوقوع تحت القهر. إن الإنسان هو مجموعة فعاليات سواء على المستوى الجسمي أو المعرفي، وهذه الفعاليات تمتد إلى آفاقها المطلوبة، ولكن أيضاً النهائية. فلو أخذنا نزعة المعرفة لدى الإنسان لوجدنا أن هذا الكائن يهفو إلى تحصيل المعارف بشكل مطلق. وهو في الحقيقة يتلهف شوقاً إلى معرفة لا نهائية ولكنه لا يملك وهو يلحظ نهايات مجهوده وحدود إدراكه، إلا أن يعلن الحسرة العميقة والحزن الكبير على استحالة هذا المطلب. وهكذا كل أنواع الفعاليات الإنسانية المعرفية أو العملية، محدودة بحدود قانونها، وقانونها نهائيتها. وكل نهائية ذلة. فالذات الإنسانية مبنية على ذلة أصلية ومؤسسة على رضوخ حقيقي لا شك فيه. وليس التمرد الذي قد يعلنه الإنسان على نهاياته في أي مجال، إلا دليلاً على عبوديته الواضحة وبرهاناً على ذلته التي ما منها مناص. وإلا فهل يتمرد الحر أصلاً؟

1- الفتوحات المكية 3/ 224.

2- ن. م: 2/ 214.

والوعي بالمحدودية وتيقن الوقوع تحت القهر الإلهي والذي تكشف عنه بنية الكائن كما أسلفنا، هو نقطة البداية في معرفة الله، علاوة على أنه في حد ذاته يشكل معرفة حقيقية وواعية بالذات. فإن المحدودية توجه بذاتها إلى إدراك المحدد. وإن العجز ليوحي بنفسه إلى ضرورة وجود المعجز وكذلك الذلة تشير إلى هيمنة المذل. ولنقل أيضاً أن كل نهاية فينا، تعلن عن لا نهاية توجد خارجنا تستوعبنا وتضغط على آفاقنا فتحصرها في أسر البدايات والنهايات الرهيب.

وعلى هذا الأساس، فإن في تأكيد «ابن عربي» على أن من عرف نفسه عرف ربه، إصرار على أن النقطة الأولى في الوجود هي نقطة واحدة. وباعتبارها ذاك، فإنها لا تؤدي إلى وعي أحادي بل إلى وعي توحيدي. إن الذلة هي بؤرة الشعور ومؤسسه، وهي مفجر الوعي بالذات بشرط أن تبقى حقيقة ومسلمة معطاة، بل أن تتنزل في دائرة الوجدان، أي تصبح وعياً إنسانياً، بعد أن كانت فعلاً إلهياً تكوينياً. وباعتبار ثنائية الكشف التي تحصل للإنسان، حيث يعرف ربه في اللحظة التي يكشف فيها ذاته، فإن عمق الوجدان الإنساني مؤسس على جدل هو جدل الحق - الخلق. وإن أقصى نقطة في ماهية الإنسان والتي هي أيضاً أمّ حقائقه، كونه عبد الحق. فالعبودية ليست سوى نسبة لا معنى لها من دون وجود المعبود ولا يمكن استشعارها بغير علاقة حية بهذا المعبود.

وعليه فإننا يمكن أن نستنتج أن الإنسان حسب «ابن عربي» هو كينونة أمام الله، وهو وجود من الله وبالله وفي الله. وهذا التأسيس الذي يجعل من جوهر الكيان الإنساني حركة وجدلاً، أي هوية ذات وجهين، وجه عبدي ووجه حقي هما في التأويل المعرفي وجه واحد، هو العبد الحق، هو المعنى المقصود بالفطرة الإنسانية. فالله هو فطرة كل مفطور. «فما فطرهم إلا عليه ولا فطرهم إلا به. فيه تميزت الأشياء وانفصلت وتعينت. والأشياء في ظهورها الإلهي لا شيء. فالوجود وجوده، والعبيد عبيده. فهم العبيد من حيث أعيانهم، وهم الحق من حيث وجودهم. فما تميز وجودهم من أعيانهم إلا بالفطرة التي فصلت بين العين ووجودها»[1]. وقد يبدو للبعض أن بين العين ووجودها مسافة فاصلة، أما «ابن عربي» فهو يوحد بين الأمرين ويعتبر أن هذه المسافة هي مسافة الوعي بوحدة الظاهر والمظاهر. فالأعيان والوجود تصبح عبر الوعي الصافي الذي هو وعي العارف العابد، وجود الأعيان. ووجود الأعيان هو تحققها بالوجود الكلي الذي لا يختلف معناه وأن تمايزت نسبه ومكوناته.

1- الفتوحات المكية: 2/ 70.

ويبدو أن «ابن عربي» يميل إلى الاعتراف بأن الشعور بالذل هو الشعور الأصفى، وأن هذه الحالة هي أصدق حالات الشعور بالذات ولذلك فهو يؤكد دائماً على أن العبد العارف، هو الذي يستشعر ذله ولا يكترث إلى مشاعر العزة يقول مترنماً:

أنا عبد والذل بالعبد أولى لا أراني للعز بالحق أهلا[1]

فالشعور بالذل هو الشعور الإنساني الأصيل، وهو مصدر سعادة الإنسان إذا آمنا أنه لا سعادة تعدل سعادة اكتشاف الذات.

وإذا كان عامة الوجوديين المتأخرين يصرون على أن القلق هو الشعور الإنساني من الطراز الأول. وهو علامة الشعور الصادق بالذات ودليل على الالتصاق بها. فإن «ابن عربي» إذ يصر على أن الشعور الأصلي للمخلوق هو شعوره بالذل يكشف بالفعل عن المعنى الحقيقي للعبودية. فالعبودية بحسب «ابن عربي»، هي الشعور بالانحصار والقهر تحت سلطة القاهر. فكل مقهور عبد، وكل قاهر رب في وجدان من آمن بقاهريته وسلطته التي لا ترد. هنا ينفجر مبدأ العبودية وينكشف سرها الأخفى. إن العبودية هي قهر الربوبية، أو هي حركة اختيار الرب. إن الإنسان عبد، ويكفي دليلاً على عبوديته تميز مرتبته في الوجود أي ظهور إنسانيته بما هي مرتبة وخصوصية كونية. وهو في كل أطواره يعبر عن عبوديته. غير أن هذا التعبير يختلف من إنسان إلى آخر بحسب تجلي درجة العبودية وانكشاف حقائقها.

فكلما كان وعينا بالعبودية أكبر، كان معبودنا أكبر. لأن العبودية ما هي في جوهرها إلا ظهور المعبود. فهو الذي يعطي عبودية العبد ووجوده. هو الذي يحددها ويفضحها. ولذلك فإن «ابن عربي» يعتبر أن تحقق الإنسان بإنسانيته، هو عين تحققه بعبوديته. وباعتبار أن الوعي بالعبودية مراتب بحسب الوعي ودرجة العرفان، فإن الإنسان الكامل هو العبد الكامل أو العبد المحض كما يؤكد ذلك «ابن عربي».

وإذا ما سايرنا ابن تيمية في تأكيده على أن من لم يعبد الله فسيعبد غيره[2]. فإننا ندرك حينئذٍ أن العبودية بقدر ما هي اضطرار من جهة، فهي اختيار من جهة أخرى. إنها اضطرار إلى المعبود ولكنها أيضاً اختيار لهذا المعبود. فالعبودية كفعالية وكشعور، هي حقيقة قاهرة تتجاوز وعي الإنسان لكي تكون جوهر بنيته ووجوده ولكن الشعور بها وممارستها يختلف. فكل ينصب

1- ن. م: 3/ 19.

2- ابن تيمية: كتاب العبودية. تونس مكتبة الجديد ط1، 1988، ص111.

معبوده، ومعبود العبد بحسب معرفته كما يؤكد «ابن عربي» وكما سيأتينا في عنصر لاحق. حينئذٍ، فلا بد لنا أن نلاحظ أن خصوصية تجربة العبودية ليست في العبد، بل هي نابعة من طبيعة المعبود. إن المعبود هو الذي يصنع العبد ويحدد له آفاقه ونهاياته رغم أن العبد هو الذي ينصب معبوده، وبعبارة أخرى إن المعرفة هي التي تستوعب الوجود رغم أن هذا الوجود قبلي، أي أنه هو شرط المعرفة وعلامة إمكانها. وإذا كان الأمر كذلك، فإن النظام المعرفي التالي يصبح من أساسيات إيديولوجيا الكينونة عند «ابن عربي»:

الإنسان عبد بالضرورة على مستوى الوجود.

العبودية على المستوى المعرفي انتماء إلى معبود خاص هو المحدد لنهايات العبد، أي لآفاقه وحقائقه. كلما كان المعبود حقاً، كلما اقتربنا من الإنسانية الحقة.

وعلى أساس من هذا الفهم الخاص، يصل بنا «ابن عربي» إلى الحقيقة الأخيرة والأهم في هذا الإطار، والتي تتمثل في القول: إن العبد الحق، هو عبد الحق. وهذا الانتماء إلى الحق، يسمح بتحقيق فائدتين عظيمتين على الأقل، أولاهما وصل مفهومنا للذات بالحقيقة امتناعاً عن الوقوع في الضلالة. أي تحصيل مفهوم حقيقي للعبودية يمكن من معرفة كينونتنا الحقيقية. وثانيهما، تأسيس الخلاص من أسر النهايات والحدود. فمن منطلق الاقتناع بأن حدود العبد هي حدود معبوده، يكون الانتماء إلى الحق تحرراً من الحدود، اعتباراً لكون الحق لا حدود له. فهو في كل شيء إذ هو كل الوجود. وبهذا ترتبط الذات بالوجود فتكون من صميم الحق الظاهر فيه، وتحصل حينئذٍ على لقب الذات الموجودة بحق، أو فلنقل الذات الموجودة حقاً.

لقد لاحظنا أن «ابن عربي» ليس بعيداً عن الاقتناع بأن العابد ينصب معبوده. ولعلنا أن نستشف من ذلك أنه يؤمن ضمنياً بأن العابد يحب معبوده. فالتنصيب اختيار، والاختيار اصطفاء ومحبة، وهو في درجته الواقعية إيمان ويقين فمعبودنا ما تيقناه. وعلى هذا الأساس فإن «ابن عربي» يؤسس تصور علاقة العابد بالمعبود على أنها منظومة كاملة في الحب المتبادل بينهما.

فالمعبود هو الذي يمنح العابد كيانه الذي يحبه ويقدسه إلى حد الهوس. والعابد هو الذي يصدق صحة ربوبية المعبود، ويعلن كبرياءه وعلوه. فكل واحد منهما مرآة للآخر يكشفه ويعري أبعاده فينبعث الحب حينئذٍ فياضاً قوياً إذ ليس هو إلا لذة الانكشاف عبر الآخر. ذلك في الحقيقة، سر العشق الذي تجسده رمزية التعرية المتبادلة التي تتم بين الذكر والأنثى من كل شيء فيكشف الذكر أنوثة الأنثى وتعري الأنثى فحولة الذكر.

إننا نحب من يسمح لنا بالكشف عن ذواتنا، ونعشق من يتيح لنا رؤية صورتنا على وجه الكمال، فإذا ما كان معبودنا الحق المطلق، فإنه سيمكننا ولا بد من رؤية صورتنا بشكل مطلق، أي من تحقيق عبوديتنا المطلقة. وكذلك العبد المطلق، هو علامة على مطلق الربوبية. «فإن الوصف الأخص منك إذا تحققت به وانفردت ودخلت به على الحق، لم يقابلك إلا بالنعت الأخص به الذي لا قدم لك فيه. وإذا جئت بالنعت المشترك تجلى لك بالنعت المشترك»[1].

والصيغة العملية التي ينتجها هذا القول حينئذٍ، هي قولنا: اعبد الله حقاً، تر الله حقاً، فتكون عبداً حقاً. واعتباراً إلى أن معانقة الكيان في معادلة الكون، هي غاية الإنسان، فإنه «ما أحب أحد غير خالقه، ولكنه احتجب عنه بحب زينب وسعاد، وهند وليلى، والدنيا والدرهم، والجاه، وكل محبوب في العالم»[2].

إن الإنسان ليهفو إلى الاندماج في ذاته بالكامل: ويرغب رغبة أكيدة في أن يكون الإنسان الكامل. وهذا الأمر ممكن عند «ابن عربي» إنه فقط يشترط حباً كاملاً، لخالق كامل، يستغرق الذات في كماله، يقابلها بكمال ربوبيته، فيقابله منها كمال عبوديتها. يقول «ابن عربي»: «واعلم أنه لا يستغرق الحب المحب كله، إلا إذا كان محبوبه الحق تعالى»[3].

وهكذا يتبدى الحب، عشقاً لا ينتهي، وانتهاء لا حد له للمحبوب وهو الطاقة الوجدانية التي تحطم أسرار النهايات وتحول الحقيقة إلى انفعال والقناعة إلى رضا. ولكن أي رضا؟ أنه الرضا بالمصير. والمصير الأوحد للعبد هنا، الالتصاق بالمعبود والفناء فيه فناء الأبد، إيماناً بالقدر، قدر العبودية المفروض. وحينئذٍ يسمح الحق بإنفاذ القضاء، قضاء الربوبية مصداقاً لقوله تعالى:

﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ...﴾ (4)

فأنت العبد أبداً. وربك المعبود أبداً. فأعلن العشق، وليكن عشقك بقدر الحق لا برء منه ولا سكينة ترجى له. «فمن سكن باللقاء قلقه فما هو عاشق»[5].

1- الفتوحات المكية 2/ 214.

2- الفتوحات المكية 2/ 326.

3- ن. م: 2/ 325.

4- سورة الإسراء: الآية 23.

5- الفتوحات المكية: 4/ 368.

ومن الجدير بالملاحظة، أن مقولة الحب قد تضخمت لدى «ابن عربي» إلى درجة أصبحت معها، فلسفة كاملة شكلت منطق الإجابة عن بعض أهم الأسئلة المتعلقة بالوجود، - وبخاصة على تساؤل لماذا وجد الخلق؟ ولماذا أظهر الله أعيان العالم؟ وهو تساؤل في الصميم من هموم الفيلسوف الوجودي. إن الحب الذي يجمع كل أطراف الوجود، هو الشعور الأقدر على ضم الوجود بعضه إلى بعض، وعلى إحداث علاقة الاتصال، والتزاوج لا الانفصال والتنافر. وإذا كان من المعلوم لدينا، مدى حرص «ابن عربي» على منطق التوحيد الوجودي، فإنه ليس من المستغرب أن تتجاوز مقولة الحب عنده. أبعاد العشق المعهود لتشكل مبدأ الوجود وسر الانكشاف الإلهي. إن الله تعالى مطلق الوجود، قد أحب أن يعرف فتنفس، فكان من نفسه ظهور العالم. إن كل ذرة من ذرات العالم حينئذٍ تحتوي هذا الحب. وهي لذلك لا تجد المعنى الأعمق لوجودها، إلا في الحب وبهذا نفهم لماذا أصر «ابن عربي» على القول إن كل حركة في العالم إنما هي حركة حبية. فمن أحب تحرك لما أحب، فليس الوجود إلا محب ومحبوب.

ومهما يكن الأمر، فإننا لا بد أن نشير إلى أن الصوفية قد أبدعوا حقاً وهم يؤكدون على أن العلاقة الحقيقية بالله إنما تترسخ عبر الوجدان لا عبر العقل، وأن المعرفة الحقيقية به إنما تحصل عندما نحبه لا عندما نبحث عنه. وبذلك كانوا استمراراً لهذا التيار الإنساني الممتد عبر التاريخ، والذي يرى أن ممارسة الإنسانية، إنما تتمثل في أن نتفاعل مع كل شيء عبر الوجدان. ولقد أصبح الوجود الإلهي في المنظور الصوفي، هو القاعدة المركزية التي تحدد معنى الوجود ككل ومعنى الوجود الإنساني خاصة. إن الإنسان هو وجود تلقاء الله، هذا ما أكده «ابن عربي»، وما كشفت عنه قصائد الصوفية وما دلت عليه شطحاتهم أيضاً. وإن هذا الجدل العميق بين الحق والخلق والذي عبره وحده تتجلى معاني الوجود الحقيقية، هو إرث الفلسفات الإيمانية عبر العصور، وهو قاعدة وجودية الكائن المؤمن، مهما كان وضعه الحضاري والاجتماعي. إننا موجودون لأن وجود الله يكشفنا ويظهرنا. تلك نفس المعاني تقريباً التي ترددها فلسفة «كيركيجارد» الذي ينطلق بدوره في تأسيسه لمنطق الوعي بالذات، من الاعتراف بأنه «ليس ثمة من وجود مشروع أو حقيقي إلا تلقاء الله»[1]. لأن الله هذا اللامتناهي، هو الذي يكشف نهائيتنا ويسمح بالتالي بتكشفنا على ذاتنا الداخلية. لأن «وعي العلاقة المتناقضة بين وجودي المتناهي وبين المتعالي، هو الذي يسمح لي بأن أحقق ذاتي في أعنف شدة من انفعالي. وبذلك أحصل على ذاتي الداخلية»[2].

1- نقلاً عن مطاع صفدي: الحرية والوجود ص 65.

2- ن. م، ن. ص.

فالله موجود حي، وليس وجوداً مجرداً تؤسسه مقولات المنطق الصوري، فيكاد يستوي معنى وجوده وعدمه باعتباره ذاتاً حية، فهو «لا ينكشف للإنسان إلا في أعماق الذاتية»[1]. هنا تتأكد العلاقة، ويصبح الحوار عبادة مفروضة. وإذا كان «ابن عربي» قد اختار فعلاً أن تكون لحظة الذروة في شعور العابد بالمعبود، هي لحظة الإحساس العارم ببذل العبودية الأصيل. وفي مرتبة ثانية وحد بين العابد والمعبود في نظرية العشق والحب المتبادل، فإن «كيركيجارد» رغم تأكيده بدوره على قيمة الحب في تأكيد هذا الحضور

................الإلهي الطاغي إلا أنه مال إلى الإقرار بأن العاطفة الصحيحة التي تشعر الإنسان بعبوديته الأصيلة، تتمثل في شعوره بالخطيئة. يقول «زكريا إبراهيم»: وحينما يقول كيركيجارد: إن الوجود هو الشعور بالخطيئة فإنه يعني أن الذات تؤكد نفسها في الخطيئة باعتبارها موجوداً مستقلاً عن الله، ولكنها مع ذلك تشعر بأنها على صلة بالله بمقتضى ذلك الفعل نفسه الذي به انفصلت عن الله. وحينما يستولي الشعور بالخطيئة على النفس الآثمة المنسحقة أمام الله، فإنها لا بد من أن تجد نفسها بإزاء الله وجهاً لوجه»[2].

وجدير بالملاحظة أنه في حين يتحدث «ابن عربي» عن ضرورة انكشاف وضع الإمكان على وجه التمام، أي النهائية بما هي علامة العبودية على كل مستويات كينونة الكائن، -يندفع «كيركيجارد» متأثراً بفكرة الخطيئة المسيحية إلى التأكيد على ضرورة ملامسة الهاوية لاكتشاف الوجود الأمثل الذي يمثل حينئذٍ كل ما ليس ما نحن فيه. يقول «كيركيجارد» إنني لأهوى الموجة التي تقذف بي إلى أعماق الهاوية، فإنها لتقذف بي أيضاً إلى ما وراء النجوم[3].

إن الله هو الوجود المطلق، ولكنه ينأى عن أن يكون هوية معروفة على وجه الإطلاق إلا إذا قابله الوعي النقيض، أي أن يتوفر محاوره من حيث هو عدم مطلق أيضاً. لذلك فإن «الإنسان أمام الله عدم بل أقل من العدم[4]. أما «غابريال مارسال» فهو يصر من جهته على أن الله لا يمكن معرفته مطلقاً إذا استحال إلى مجرد موضوع: «لأن الله هو «الأنت المطلق» الذي لا يمكن مطلقاً أن يستحيل إلى مجرد موضوع»[5].

1- زكريا إبراهيم: الفلسفات الوجودية، مصر دار المعارف، سلسلة اقرأ عدد 161، ماى 1956. ص41.

2- زكريا إبراهيم: الفلسفات الوجودية: ص42.

3- ن. م: ص43.

4- زكريا إبراهيم: مشكلة الحب، بيروت، دار الآداب ص 145.

5- نقلاً عن زكريا إبراهيم: الفلسفات الوجودية ص 53.

وإذ تتأكد العلاقة، ينبني حينئذٍ درب العبادة. ذلك لأن «عبادة الله هي الطريقة الوحيدة للتفكير فيه والوجود معه»[1]. وليس من معنى لعبادة الله عند مارسال «إلا أن نحبه فـ «أنا أكف عن الإيمان بالله على حد تعبير «مارسال» في اللحظة التي أقلع فيها عن محبته»[2].

وبينما يرسم «مارسال» مبدأ الحب الإلهي، يندفع كارل سيبرز «إلى أعماق إشكالية الوعي بالذات، محاولاً أن يجيب عن سؤال كيف نكشف ذواتنا؟ ويخلص من ذلك إلى التأكيد على أنني «أكون نفسي دائماً ابتداءً من شيء ما لم أخلقه بنفسي.. ومعنى هذا بعبارة أخرى، أن في وجودي الحقيقي شيئاً لا يرجع إلى ذاتي وحدها بحيث قد يكون في وسعي أن أقول «بأنني قد أعطيت لذاتي بوجه ما من الوجوه. والحق أن حريتي قد منحت لي من الخارج فأنا لا أوجد إلا بذلك الآخر «أو ذاك المطلق الذي هو أصل وجودي والذي هو على حد تعبير يسيبرز «المتعالي» أو المبدأ الأعلى»[3].

وبهذا تصبح تجربة العلاقة بالله، تجربة في التعالي وفي تجاوز أبعاد النهائية نحو مطلق يبحث عنه الإنسان بكل شوق، وعبر عنه بكلمة واحدة فسماه حرية.

والواقع أن الله لدى «ابن عربي» كما لدى كل من «كيركيجارد» و «مارسال» و «يسبرز»، هو حقيقة تجليها العلاقة أكثر مما يكشفها العرفان، وهو «الرب» بما تعنيه هذه التسمية من تواصل معنا وإشراف على إنسانيتنا بالتدبير والحفظ، أكثر مما هو «الله» المتعالي الذي لا يمكن لأحد أن يتكشف على ماهيته. والله في وجودية هؤلاء جميعاً، هو «الآخر المطلق الذي يحتوي إنسانيتنا ليحررنا من حدودها لا ليستبقينا أسرى لها»[4]. على حد تعبير «كرستيان شاباني».

فكل تصور لله حتى ولو انطلق كمبدإ في المعرفة، فإنه يؤول عند «ابن عربي»، وعند الوجوديين المؤمنين إلى علاقة، أي إلى عبادة. إننا نلتقي بالله في الحياة لا في الفكر، ونقترب منه في الوجود لا في المعرفة، تلك أوكد أسرار العبادة الصوفية، وهي لعمري من صميم وجودية الموجود المؤمن. فـ «الله موجود حي ذاتي في نظر المؤمن. والله تصور تجريدي في نظر غير المؤمن»[5]. كما يستنتج «حسن صعب»، الذي يخلص في تأمل عميق إلى التأكيد على أن العبودية

1- زكريا إبراهيم: مشكلة الحب ص 147.

2- ن. ص148.

3- زكريا إبراهيم: الفلسفات الوجودية ص70-71.

4- نقلاً عن حسن صعب: الإسلام والإنسان، بيروت، دار العلم للملايين، ط1 1981، ص12.

5- ن. م: ص5.

الحقيقية هي حرية ودور. «فالعبودية لله وحده تحرر الإنسان من الحدود الطبيعية والتاريخية والسياسية. إنها تحرره من كل ما ليس الله»[1].

وواضح أن تحرر الإنسان من كل ما ليس الله، هو تحرر من كل أشكال المحدودية والنهائية التي لا بد أن توقع فيها عبادة كائنات أو قوى نسبية القدرة والفعالية. فالله المطلق يكشف عن العبد المطلق. وبذلك يصبح الخلود خاصية الموجودين وتتجاوز درجة الإنسان المحدودية إلى الإطلاق. فـ «الله حي لا يموت أبداً والإنسان حي لا يموت أبداً. والله خلق الإنسان كما خلق كل ما هو كائن. والإنسان يعيد مع الله خلق كل ما هو كائن»[2].

إن الإنسان يعيد بالفعل خلق ما هو كائن وأول ما يعاد خلقه هو كينونته نفسها ووجوده الذي لا بد من إعادة إنتاجه بحيث يصبح مشروعاً، أي هوية وانتماء. إن الإنسان هو أولاً وبالذات الكائن الممكن إذ يكتشف الله، ذلك تعبير «ابن عربي». ولكنه إذ يتعلق بالله وينتمي إليه، يصبح العبد.

وبذلك يؤكد خصوصيته في عالم الإمكان من حيث هو الممكن الوحيد الواعي بإمكانه. فالعبودية كعلاقة، هي تأكيد للإمكان كحقيقة، ولكن هذا التأكيد يعيد صياغة الحقيقة لتصبح إنسانية أي مجهوداً وإبداعاً وحرية. والإنسان هو المخلوق الذي يكتشف نفسه ككينونة محاصرة برعب العدم كما تعلن الفلسفات الوجودية، ولكنه إذ يؤمن في وجودية البعض، فإنه يؤسس حينئذٍ تجربة التعالي ويدشن مبدأ المفارقة، مفارقة ما هو كائن إلى ما يكون. تلك على ما نرى أولى ملامح التقاء الصوفية المسلمة بالوجودية المؤمنة باعتبارهما تياراً تتحد قناعاته في عديد قضايا الوجود، وتلتقي أفهام أصحابه على أن الإنسان هو وجود أمام الله أولاً وهو وجود بالله ثانياً، أي عبد لا بد أن يعشق لكي يفارق ويتعالى ويتحرر[3].

ذلك هو الإنسان «عبد الحق» الذي لا يعرف نفسه إلا في الحق ولا يدرك ذاته إلا كمرتبة ممكنة والذي يعمر أقاصي وجدانه الشعور بالذل أو بالخطيئة، فلا تنجلي فعالياته الكونية إلا على

1- ن. م: ص10-11.

2- نقلاً عن حسن صعب: الإسلام والإنسان، بيروت، دار العلم للملايين، ط1 1981، ص6.

3- راجع لهذا الغرض الدراسة القيمة لعبد الرحمن بدوي والتي قارن فيها بين التصوف والوجودية وهي بعنوان:
les points de rencontre de la mystique musulmane et de l,existentialisme dans quelques figures et themes de la philosophie islamique, paris, ed maisonneuve et larose, 1979.

ما يرسخ حقيقته العبدية. ولا يملك أمام الحصر، حصر الماهية الممكنة إلا الاعتراف بالحق المطلق والتسليم له وعبادته.

ولكن للوعي بالذات في هذه النشأة الإنسانية، مسار آخر ومنطق مغاير. إنه الوعي بالإنسان أولاً وبالإنسان آخراً، وتأسيس كينونته في بدء من ذاته. وشطب وجدان العبودية، وإعلان الامتلاء بنفس الحرية، حينئذٍ نحن بإزاء الإنسانية التي تنفي الألوهية، والتي تبتغي التأسيس، وأن تكون ضربة البداية، وعياً بالحرية لا بالعبودية.

فما هي حقائق هذا الوعي الآخر الذي ينفي الآخر، إلا بما هو وعي مشترك أي إنساني، ويرفض منذ البدء فكرة هوية أولى وماهية معطاة؟

د- **نفي الألوهية: محاولة في فسخ الماهية الإنسانية:**

طرحت مسألة التأليه والإلحاد نفسها بحدة على الإنسان في كل العصور تقريباً. ويبدو أنها لم تكتسب أهميتها من حيث هي موضوع مطروح على بساط التحقيق أي الإثبات والنفي على أساس من المعطيات العقلية أو العلمية بل من حيث هي عقيدة تنفذ إلى عمق وجدان الإنسان فتؤسس الصراع داخله، وتدفعه بالفعل إلى أن يعاني غاية الاضطراب وهو يواجه إرهاب السؤال الذي ينحو تأكيداً إلى إخضاعه لمنطق الكفر أو الإيمان. ورغم أن الإنسان يحاول دائماً أن يهرب من خطر الضغط، بطرح السؤال أي بالسعي إلى جعله موضوعاً يتناوله العقل ويشهد الكون الموضوعي له أو عليه. إلا أنه يجد فعلاً أن السؤال هو الذي يحكمه ويحتويه. وفي لحظة من اللحظات يهتز كل المنطق الذي بناه كسبيل لليقين في هذه المسألة لينخرط الوجدان في الاستسلام لمطلق الغيب، أو في الإنكار والإصرار على الإلحاد. والأمر هنا أشبه ما يكون بغريزة الجنس يحاول الإنسان أن يحصرها في دائرة الموضوع أي الطرف الثاني الخارجي، وفي صميم كيانه الداخلي، يشعر أن الجنس فيه وأن الغريزة تتحرك وتطالب لا لأن الآخر، مطلوبها، موجود تقريباً، وإنما لأنها هي موجودة. فالسؤال حول الألوهية ما يلبث أن يتراجع ليصبح سؤالاً عن الإنسان، هل هو الكائن المتناهي أم الكائن الذي لا تحصره الحدود. وبذلك تظهر قضية العلاقة مع الوجود. وكل مبحث في العلاقة إذا كان أحد طرفيه الإنسان، فإنه يتجاوز التساؤل حول الماهية إلى الكيفية. وتنخرط الحقيقة في جدل مع العقيدة قد يؤول إلى الحوار ومد الجسور، وقد ينتهي بالإنكار وإعلان الموقف وتأكيد الاستقلالية.

وفي دائرة الثقافة الإسلامية نجد التنازع حول فكرة الألوهية بين العقل والوجدان قائماً. وفي حين مالت بعض المدارس في الفكر الإسلامي إلى دراستها كموضوع، وهؤلاء هم المتكلمون عموماً رغم ما بينهم من اختلافات، فقد جعل الصوفية من الاعتراف بالله أو إنكاره عملاً يتصل بالقلب، وموقفاً يؤكده أو ينفيه الوجدان.

فنحن نجد لدى «ابن عربي» تفريقاً واضحاً بين الرق أو العبودية من حيث هي حقيقة الإنسان ومعطى أصلي من دونه لا يتقوم وجوده، وبين العبودية من حيث هي علامة على العلم بالحقيقة العبدية وانخراط واعٍ، حر ومسؤول في مسار الاعتراف بالله والإسلام لأحكامه. دليل ذلك عنده أن «العبد الآبق لا يخرجه إباقه عن الرق، وإنما يخرجه عن لوازم العبودية من الوقوف بين يدي سيده لامتثال أوامره ومراسمه»[1]. فهو هنا يفرق بين مستويين لمعنى حضور الألوهية في الإنسان. المستوى الأول، هو مستوى الهيمنة الشاملة على كينونة الكائن، هاته الكينونة التي لا تنكشف إلا كعبد متناه في الوجود أي كحقيقة عبدية. ومعنى ظهور الله هنا، لا يتجاوز كيفية تمظهر الإنسان في حد ذاته كحد وكهوية، هو علامة على الخالق، إنه في هذه الحالة مظهر لا غير للمطلق صانع الهويات، ومحدد الحدود. هذه الحقيقة يمكن وصفها بأنها عمياء لا تقبل غيرها بحال. وهي تند عن الموقف وتتجاوز منطق الاعتراف أو الرفض. إنها حقيقة فحسب كما أن الإنسان هو إنسان فحسب.

وواضح أن الإيمان الراسخ بالله هو الذي حدا بـ «ابن عربي» وغيره ممن وقفوا هذا الموقف، إلى تأكيد التوحيد النهائي واللا مشروط بين معنى وجود الإنسان وحقيقة وجود الرب. فلا إنسان من دون رب، تماماً كما أنه لا حركة من دون محرك. غير أن الإيمان هنا ينطوي على مفارقة عجيبة، فهو بقدر ما يثبت الحقيقة ويكون وراءها، يحاول أن ينفصل عنها معلناً تعاليهاً عن الموقف. فالمؤمن هنا يمثل دور الشاهد على معطى كوني وعلى حدث غير منكور.

وهذا الأساس هو الذي يحاول من خلاله الإيمانيون دائماً أن يعلنوا موضوعيتهم وتعاليهم عن الذاتية. ولكن إلى أي مدى يمكن أن تتجاوز الحقيقة شاهدها، لا سيما إذا كان موضوعها في الوقت نفسه.؟

1- الفتوحات المكية: 3/ 124.

ويميل «ابن عربي» إلى التأكيد على أن الكفر بحقيقة كون الإنسان عبداً، لا يمكن عده موقفاً أصيلاً من الحقيقة، واعتباره حقيقة أخرى في دائرة الحقائق، إلا من حيث أن الحقيقة هنا، هي نفي الحقيقة. فهو يعتبر أن الكفر «هو الستر»[1]. أي الإخفاء. فالكافر حينئذٍ، هو من أخفى حقيقة كونه عبداً لله، لا أنه أخفى الله نفسه. إن الله حقيقة الحقائق، وهو الحق المطلق الذي لا يمكن بحال إنكاره إلا إذا كان الإنكار موقفاً وإيديولوجيا تنطوي على تحكم إنساني واضح. هنا يحاول الإيمان أن يهيمن على منظومة الإلحاد بإفقادها كل أسسها العقلية والعلمية، إن كانت لديها مثل هذه الأسس بالطبع، وذلك بقطع العلاقة بينها وبين الحقيقة. وكأن الإلحاد على هذا الأساس، ليس سوى تصد وقح للحقيقة ورفض مباشر لها لا يستدعي حججه بقدر ما يعول على إرادته.

هذا التحليل الداخلي للإلحاد باعتباره إيديولوجياً أي موقفاً وجدانياً وليس تجلية لحقيقة موضوعية، هو ما سنجده بوضوح أشد لدى فيلسوف الوجودية الملحد عن اقتناع أو بالأحرى عن إرادة «جان بول سارتر» (1905-1980).

لقد جعل «سارتر» من الإلحاد ضربة البداية في تدشين مشروع الإنسان لذاته، رغم أنه قد يبدو لدى البعض أنه انطلق من الحرية. وكان في الحقيقة على وعي كبير، بأن الإلحاد تماماً كالإيمان، هو موقف إيديولوجي وانتماء يستند إلى إرادة الكائن ورغبته، أكثر من كونه معاينة لحقيقة موضوعية خارجية. قال في كتابه «المادية والثورة» ولكنني لم اعتقد أنني أقل ميتافيزيقية حين رفضت وجود الله من ليبنتس حين أيد وجوده»[2].

إن ملاحظة سارتر بالغة الأهمية فيما يتصل بقضية الإيمان والكفر. فهي توضح بالفعل المجال الحقيقي الذي يجدر أن تطرح فيه المسألة. إن وجود الله أو عدمه إذا كان يتطلب من الإنسان البحث عن البراهين المثبتة أو النافية في مرحلة أولى، فإنه وهذا هو الأهم، سوف تكون له الأهمية القصوى عندما ينتقل من دائرة الحقيقة إلى دائرة الوجود، ومن مجال العقل إلى مجال الوجدان. وبعبارة أخرى، إن الألوهية ليست حقيقة للتقرير أو النفي، بقدر ما هي تجربة تستدعي مشاركة الإنسان في قرار الوجود وقرار المصير. فكل قرار يتخذه الإنسان بشأن الله، هو موقف من ذاته ومن حياته في الوقت نفسه.

1- فصوص الحكم: 1/ 141.

2- سارتر: المادية والثورة، ترجمة عبد الفتاح الديدي، بيروت، دار الآداب ط1، 1965، ص8.

ويجرنا هذا إلى الحديث عن المستوى الثاني لحضور الله في حياة الإنسان. فهنا، وعلى هذا المستوى، تنقلب الحقيقة إلى شهادة. وتصاغ معادلة العبودية من جديد، فإذا هي منهج في العبادة. ويصبح إثبات الوجود الإلهي مشروعاً فعلياً للإنسان يحياه في كل لحظة من حياته لا مقولة نظرية يرددها.

يربط «ابن عربي» بين إثبات الله وإثبات الإنسان لوجوده. ويؤكد على أن الحق هو الأصل في كل شيء. وهو معنى كل شيء وأن كل وجود ليس إلا انكشاف هذا الحق. وبهذا فإن الإنسان لا مفهوم له إلا من جهة الحق، أي باعتباره عبداً للحق وتجلياً له في مرتبة من مراتب ظهوره وتحققه. يقول «فمن عرف أن الحق عين الطريق عرف الأمر على ما هو عليه. فإن فيه جل وعلا تسلك وتسافر. إذ لا معلوم إلا هو، وهو عين الوجود والسالك والمسافر. فلا عالم إلا هو فمن أنت؟ فاعرف حقيقتك وطريقتك»[1]. فمن الواضح أن «ابن عربي» يعتبر أن وجود الله هو ضرورة الضرورات، وهو الانكشاف الأول والأخير، وأن انكشاف ذات الإنسان وكينونته، إنما يحدث داخل الحق. فالله تعالى هو «المعلم على الحقيقة»[2]. وتعليمه، حفظه الوجود والحياة على كل موجود. والله تعالى هو الواجب. أما العالم فهو كله «مستفيد»، طالب، مفتقر ذو حاجة، وهو كماله»[3].

وبهذا تتأكد مرتبة الوجود المتناهي يمثلها الوجود الإنساني، بما هي مرتبة ثانية لا قيام لها بنفسها ولا ثبات لها إلا بوجود اللا متناهي الذي يستوعبها ويعطيها أبعادها ومعنى وجودها.

إن إثبات الوجود الإلهي يحيل مباشرة إلى الإقرار بأن الإنسان وجود لا لذاته، وإنما هو وجود لربه. فإن الوجود الوحيد لذاته، هو الوجود الإلهي. والله قد خلق كل شيء على ما ارتضى وقدر. ففي جوهر كينونة كل كائن، يوجد الأمر الإلهي بتمامه. وفيه ينغرس التعليم والهدى الذي يوجه كل خلية إلى ما خلقت له. بهذا يصبح الإنسان عبداً أبداً، فإن آمن إذ ذاك بهذه العبودية هدي إلى كماله، وكماله نفوذه إلى سر فطرة الله التي فطره عليها. وإن تكبر وغفل عن ربه، كانت تلك الزلة منه مبدأ المأساة وبداية الاهتراء والدخول في ظلمات لا تبصر. يقول «ابن عربي» «فإن المخلوق ما يعرف كماله ولا ما ينقصه، لأنه مخلوق لغيره لا لنفسه. فالذي خلقه إنما خلقه له

1- فصوص الحكم 1/ 109.

2- الفتوحات المكية 3/ 399.

3- ن. م، ن. ص.

لا لنفسه. فما أعطاه إلا ما يصلح أن يكون له تعالى. والعبد يريد أن يكون لنفسه لا لربه. فلهذا يقول أريد كذا وينقصني كذا. فلو علم أنه مخلوق لربه، لعلم أن الله خلق الخلق على أكمل صورة تصلح لربه»[1].

النتيجة التي نستخلصها حينئذٍ من فلسفة مؤمنة، أن الإنسان مخلوق لله لا لذاته. وأن جوهر كينونته فطرة إلهية، هي برنامج عمل كل ذرة من ذرات كيانه. وأنه مبدأ ومصيراً، وأولاً وآخراً، عبد الله أبداً عبودية اضطرار لا فكاك له منها ولا فناء له عنها إلا تكلفاً وإثماً فلا «يصح الفناء عن الله أصلاً، فإنه ما تم إلا هو فإن الاضطرار يردك إليه»[2].

هنا حصر، وتحديد، للحضرة الإنسانية، ولكن في الوقت نفسه، إثبات للعبد أمام ربه. إن الله تعالى هو الرب أبداً، وإن الإنسان هو العبد أبداً، تلك حقيقة لا تنكر، وهي ماهية الإنسان التي تحفظ له مرتبة أبدية في الوجود. وهي إلى ذلك، نقطة البدء في مشروع الحرية الإنسانية عند «ابن عربي». لكن ما شأن وجودية النفي والإلحاد؟

تعلن الوجودية الملحدة الثورة على كل هذه النتائج التي يؤدي إليها الاعتراف بعبودية الإنسان. وهي ترفض أشد الرفض أن يكون المشروع قد أعد مسبقاً، وأن يكون الإنسان «كائناً لغيره». ففي مسرحية «الذباب» لسارتر يصيح «اورست» البطل وهو يواجه «جوبيتر» الرب، قائلاً: «ولكنني لا أستطيع أن اتبع إلا طريقي ذلك لأنني إنسان يا جوبيتر وعلى كل إنسان أن يبتكر طريقه. إن الطبيعية تشمئز من الإنسان وأنت، أنت يا ملك الآلهة أنت أيضاً تشعر بالاشمئزاز من بني الإنسان»[3]. ولكن ما سر اشمئزاز الآلهة من الإنسان. يعترف «جوبيتر» بأن ذلك يكمن في «السر الأليم الذي عند الآلهة والملوك. وهو أن الناس أحرار. إنهم أحرار يا ايجيست أنت تعرف ذلك وهم لا يعرفون»[4].

إن سارتر صريح في تأكيده على هدفه. إنه يرغب ويؤمن بأن الإنسان لا بد أن يكون وجوداً لذاته، وأنه لتحقيق ذلك لا بد أن يكون حراً بالأصالة. وما دامت العبودية لله، قضاء على الحرية

1- ن. م، 1/ 96.

2- ن. م، 4/ 45.

3- ج. بول سارتر: الذباب، ترجمة حسين مكي، بيروت دار مكتبة الحياة ص 149.

4- ن. م: ص118.

الأصلية، فلا بد من الإنكار، وإعلان مشروع الإلحاد، والتمسك بالبراءة الأولى من أية نسبة، واعتبار ذلك تحدياً لا بد من تحقيقه. غير أن سارتر ما يلبث أن يقر أن نفي الألوهية لا يمكن أن يفتح الثغرة المطلوبة في جدار التناهي السميك الذي يحد الذات الإنسانية. وإن إعلان الحرية ونفي الماهية الأصلية منذ البداية، لا ينفي أن يكون الإنسان في مطلق ذاته، ماهية إنسانية أي حداً وتناهياً. إن الاختيار في حد ذاته كجدل للحرية، هو كشف عن الإمكان وعن حدود تجربة الكائن. يقول سارتر: سيظل الواقع الإنساني متناهياً حتى وإن كان خالداً. لأنه جعل نفسه متناهياً من خلال اختياره أن يكون إنسانياً، وأن يكون المرء متناهياً يعني في الحقيقة أن يكون ذاته وأن يحدث نفسه بما هو عليه، وأن يوجه نفسه نحو ممكن في ظل استبعاد إمكانات أخرى. وهكذا فإن حدث التحرر ذاته هو افتراض وخلق للتناهي، فإذا كنت «أجعل» نفسي فإني أجعلها متناهية وبهذا تصبح حياتي فريدة»[1].

أما هيدجر (1899-1976)، فهو سينطلق فعلاً من الفصل بين الموجود من أجل الآخرين، وبين الموجود لذاته Dasein، الذي يصنع مشروعه متعالياً عن أنماط الأسر والتحديدات التي تحيط بالإنسان من كل جانب. ورغم أن «الدزاين» يفلح إلى حد كبير في تحطيم أصنام الآخرين وأنماط المشروعية الاجتماعية، إلا أنه يكشف نفسه أخيراً على أنه «وجود من أجل الموت»[2]. وهنا لدى هيدجر، كما لدى سارتر، يجد الإنسان «الوجود لذاته»، نفسه مكبلاً بأسر النهاية الرهيب بعد أن استطاع وبجرأة نادرة رفض منطق البداية من خارج، أي من واقعة الألوهية. ورغم أن سارتر وهيدجر يصران على أن إعلان موت الله، أو بالأحرى فصل الله عن التدخل في حياة الإنسان، هو أجدى وأحرى بالإنسان الحر من التخفي وراء إدعاءات التأليه الكاذبة هروباً من العدم، إلا أن وطأة العدم تشتد فعلياً على وجودية ملحدة تحاول أن تستخلص كل النتائج التي تترتب على معنى استبعاد الله من حياتنا. هكذا يتهدد العدم كل شيء، ويتخلل كل ذرة من ذرات الوجود، ويصبح هو وحده المصير المفروض. فكأن الإنسان افتك نفسه من أسر الله ليسلمها للعدم المستبد. وكأنه فضل العدم رحمة بحريته، فغرقت حريته وحياته معها في جحيم هذه النهاية التي تنطلق مع البداية سواء بسواء.

1- سارتر: الوجود والعدم ص631 نقلاً عن جاك شورون، الموت في الفكر الغربي ترجمة كامل يوسف حسين. الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد 76 أفريل 1984 ص 263-264.

2- انظر: مطاع صفدي: الحرية والوجود: ص 84.

إن الإنسان من أول لحظة ميلاده يكتسب تاريخية كافية تجعله قابلاً للموت ومشروعاً مطلوباً للإعدام.

والواقع أن العدم لم يعد مآلاً، بل أصبح علامة ومنطلقاً للحدث الإنساني في كل أبعاده. إن الوجود عبث مبدؤه، وعدم منتهاه، وهو ما بين العبث والعدم يحاول أن يتقوم بذاته لذاته من أجل اللحظة وتهتز اللحظة في لحظة لتكشف عن الرعب الكامن في أعماق الحقيقة الجديدة الإنسانية، ويصبح الإنسان معلناً أنه رغبة فاشلة. ذلك أن «الموت ليس أبداً ذلك الذي يمنح المعنى للحياة، وإنما هو على العكس، ذلك الذي يحرم الحياة بالفعل من كل مغزى»[1].

وبهذا تنكشف لدينا القضية الحقيقية من إعلان الإيمان بالله أو تأكيد الرفض له. وينقلب السؤال مباشرة، ليسائل الإنسان عن مغزى حياته وعن موئل وجوده وحدود ذاته. ويتوضح عندئذٍ أن الفارق الجوهري بين الوجوديين المتدينين والوجوديين الملحدين ليس في تأكيد وجود الله أو رفضه. «بل في اعتقادهم بأن التفسير الأساسي للوجود الإنساني يكمن في وجود أو عدم وجود معنى له وفي وجود عناية إلهية أو عبث»[2]. هكذا يتصل البحث في الله بالبحث عن الإنسان، ويصبح كل حديث عن أحدهما هو ضمنياً، حديثاً عن الآخر.

لقد أكد «ابن عربي» على حقيقة وجود الله واعتبرها أم الحقائق. فاكتشف عبد الله من خلال الله، واستطاع أن يظفر بإثبات أبدي للوجود الممكن من حيث هو وجود عبد أبداً. وكان يعلم أن أي إنكار لله سيؤدي بالإنسان إلى أن يمشي «في ظلمة ذاته»[3]. وليست ظلمة الذات سوى تناهيها وانحصارها، وبالتالي فنائها وعدمها. وكان شديد الوعي بأننا أمام إمكان الوجود وإمكان العدم، أمام اختيار حقيقي، اختيار هو حياتنا ذاتها ولب معناها، فقال جملته المهمة «اعلم أن الخير في الوجود والشر في العدم»[4] واعتبرها رسالة الحق إلى الإنسان. وكان لا بد للوجودية الملحدة أن تصل إلى التعليم الأخير الذي تستفيده من حياة الإنسان نفسه، هاته الحياة التي تعطي تعليمها

1- سارتر: الوجود والعدم: ص624.

2- جون ماكوري: الوجودية، ترجمة أمام عبد الفتاح أمام. الكويت، سلسلة عالم المعرفة عام 58، أكتوبر 1982 ص 361-362.

3- الفتوحات المكية: 3/ 357.

4- «ابن عربي»: محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار في الأدبيات والنوادر والأخبار، بيروت، دار اليقظة العربية 1965. 2/ 24.

من خلال حركتها الأخيرة متمثلة في موتها، واضمحلالها لتعلم الإنسان أنه وجود يفنى.

إن الوعي الذي يتكشف عموماً على أنه وعي كلي يتخلى عن طبيعته وعن أحقيته في البقاء ليرتبط بالجسد في صيرورته نحو الفناء. وينتحر الوعي رغم أن الخلود من صميم أمنياته. ذلك أنه ليس من الهين كما يؤكد «كمال يوسف الحاج» أن يزجر الله من حياة الإنسان، لأن موته يبطل الإنسان ويلغي كل قيمة في الوجود، ثم يقضي على الوجود نفسه»[1].

هل ننظر إلى قضيتنا الكبرى، إلى مصيرنا من منظار ما يؤول إليه حقاً إن كان بإمكاننا تلمس سبيل إلى معرفة ذلك، أم نصر على حقنا في الخلود والأبدية ما دام وجداننا ينفر من كل ما يستدعي الفناء والعدم، أم نقر صاغرين أننا عدم وأن ذلك قرارنا نصنعه بقوة وشجاعة. تلك مواقفنا نحن البشر من مصيرنا، وهي في حقيقتها مواقفنا من ذواتنا، وهي بالفعل المحركات الأعمق الفعالة في حياتنا. إن كل وجود إنساني هو وجود عظيم أو حقير بمقدار انتماء الإنسان للوجود. وبمقدار إحساسه بالانتساب وحديثه بلسان القرب، لا بمنطق الغربة، يستقيم وجود الإنسان. تلك مقولة «ابن عربي» في جوهرها، ولكن «ميجل دي اونامونو» يؤكد بأسلوب لا يقل تحريضاً عن «ابن عربي» بأننا أساساً وهذا هو الأهم، نستحق الوجود وحتى «إذا كان العدم هو وحده الذي ينتظرنا فلنعمل بحيث يكون ذلك قدراً ظالماً»[2].

هـ- عقيدة المطلق ومطلق الاعتقاد:

ظاهرة التأليه قديمة وجدت مع الإنسان، وكان لها الدور الحاسم في توجيه تاريخه وفي بلورة فهمه لدوره الوجودي. وتختلف دراسات الدارسين اختلافاً بينا في مناقشة مبدأ هذه الظاهرة، كل ينطلق من إيديولوجية معينة يحاول من خلالها أن يصوغ موضوعه. فمن الواضح أن التدين يمثل بالنسبة للمؤمنين، الواقعة التي لا تنكر والتي لا يمكن فهم تاريخ الشعوب إلا من خلالها. ويؤكد هؤلاء أنه من العسير اكتشاف مدينة لم يكن فيها معبد. أما الملحدون، فقد نظروا إلى الدين دائماً كظاهرة إنسانية أي كثقافة وابتكار. وانقلب التأليه عندهم من ظاهرة كلية شاملة، إلى تاريخ للأديان تحاصر فيه ظاهرة الإيمان لكي تعزى إلى أسبابها الاجتماعية والتاريخية والنفسية المتخفية وراءها.

1- كمال يوسف الحاج: بين الجوهر والوجود أو نحو فلسفة ملتزمة، بيروت، دار النهضة للنشر 1971، ص106.

2- ميجل دي اونامونو: المعنى المأساوي للحياة ص20، عن: جون ماكوري: الوجودية: 364

لماذا ألّه الإنسان؟ لم تتحد الإجابة عن هذا السؤال، وما ينبغي لها، فالدين انتماء وكل انتماء هو في جوهره اختيار، وكل اختيار لا بد أن يؤسس قطيعة وفصلاً بين فئة ترفض وفئة تثبت. غير أنه من الجدير الإشارة إلى أن تبريرات ظاهرة التأليه لم تختلف فقط بين المدارس الفلسفية والتاريخية التي تناولتها كظاهرة عامة، وإنما أيضاً بين أفراد المؤلهين. إن الخوف قد يكون سبباً مقنعاً في تفسير إيمان بعض الناس، غير أن الأمل هو العامل الأهم الذي يدعم اتجاه آخرين نحو الاعتراف بآخر كلي الإرادة، ومطلق الوجود. وهكذا فإن تجربة العلاقة بالله أو بالاعتقاد في المطلق، قد تنطلق من المتناهي يؤسسها نفس تناهيه وانحصاره. حينئذٍ يكتشف العبد ربه غيباً، تنبئه عنه كل أنماط الحصر والضيق التي يعانيها. وقد يعبد الإنسان ربه ويكتشف مطلقه في كل أبعاد اللا نهاية فيه، أي بأن يجعل من ذاته انتماء لا محدوداً للحب ولليقين وللإيمان.

بذلك ننتقل من عقيدة المطلق بما هي إقرار بوجود الله على ما هو عليه من كمال وجمال وجلال، ومن لا تناه ومفارقة إلى مطلق الاعتقاد، الذي نحمله فينا معتقداً واضحاً وطرفاً ثانياً في علاقة نحن منطلقها، أو هو وجهها الثاني الذي يصنع من خلال تصورنا واعتقادنا. فالعلاقة بالله تعالى هي علاقة حية. وكل علاقة حية تقتضي اتصالاً حميماً بين طرفيها. حينئذٍ، لا بد من رابطة ولا بد من تقارب. فكان الاختيار، وكان عند البعض، أن يتأله الإنسان فيكون الإنسان الكامل مظهراً للمطلق المحبوب. وكان عند البعض الآخر، أن يتأنس الإله تماماً كما تظهره قصائد العشق الصوفي التي تخاطبه كحبيب قريب لا كمفارق غريب.

وتكشف تجربة «ابن عربي» أنه لم يكن فقط على وعي عميق بالفارق بين الله كذات موضوعية مطلقة، وبين الله المعبود الذي تنزل لينخرط معنا في علاقة، لقد حاول أن يبني نظرية الإيمان المعرفية وحالته الانفعالية، على أساس من تحقيق الاعتقاد الصحيح المنسجم في كل من الله المطلق المتعالي والله الحق الذي يشرف علينا في كل صورة، ويتابعنا في كل نفس ولحظة. ويمكن أن ننطلق في توضيح ذلك من استعراض تصور المتكلمين عموماً للذات الإلهية وموازاته بالتصور الصوفي.

إن الله عند المتكلم وهذا ما أشار إليه «ابن عربي» في أكثر من مرة[1]. هو تلك الذات المطلقة الموضوعية التي لا صلة بيننا وبينها إلا الصلة المذكورة في الشرع، والذي لا إمكان لمعرفته. فإن

1- راجع الفتوحات المكية 1/ 271.

أردنا أن نحاول ولا بد، فلتكن معرفتنا به عبر نفي الصفات الإنسانية عنه. فالله ليس الذي يموت، ولا الذي تحصره البداية والنهاية، وقد نصل في النهاية إلى الاعتقاد أن الله هو الكائن الذي يضاد في وجوده وصفاته الإنسان جملة وتفصيلاً. وقد أغرب المتكلمون في تحقيق مقولات هذا المبحث الذي جعلوه من اختصاص الفكر والنظر، وسموا نظرياتهم في هذا الباب توحيداً وتنزيها، واعتقدوا أنهم وصولا في النهاية إلى حفظ ذات الله أن يخالطها شريك في الملك، أو أن يلوثها اعتقاد فاسد لإنسان. وعلى هذا الأساس من الفهم، يبدو أن المتكلمين ما عدا المشبهة منهم، كانوا في الأغلب مقودين بالقناعة التالية: إذا أردت أن تعرف الله فانف نفسك. أي أن الله في نهاية المطاف وبعد البحث والنظر، هو ببساطة ما ليس أنت.

أما «ابن عربي»، فإنه ينطلق من عكس هذه القناعة تماماً. إن الله لن ينكشف لك إلا من خلالك، وإنك أنت باب الله إليك، وسبيلك نفسك إليه. وكما يقول الأثر «من عرف نفسه عرف ربه». ويستثمر «ابن عربي» أبعاد هذا الأثر ليصل إلى الإقرار بأن الله ليس في النهاية إلا آخر صورة نعرفها عن أنفسنا. وإذا علمنا أنه لا يفرق بين مجال المعرفة ومجال الوجود، فإن معرفة الله الأخيرة هي وجود له حقيقي لا ينكر، حتى ولو كان في المعتقد. ومعارف الإنسان لها صلة بالوجود على نحو خاص. لكن ما معنى أن يعرف الإنسان نفسه؟ هل معنى ذلك أن «ابن عربي» يشير أيضاً إلى وجوب الانطلاق من ملاحظة تناهي الكائن لسلبه عن اللامتناهي؟ لا يبعد أن يكون أشار إلى ذلك في بعض أقواله. غير أن منطقه الأخص وتخريجه المتميز للمسألة، يتمثل في تأكيده على أن الله ليس ما لا تعرفه وما ليس أنت، بل هو ما تعرفه بالفعل، وهو تصورك الأخير وفكرتك النهائية عن المطلق. يقول «فما ترى أحداً يعبد إلهاً غير مجعول فيخلق الإنسان في نفسه ما يعبده، وما يحكم عليه، والله هو الحاكم، لا ينضبط للعقل ولا يتحكم له، بل له الأمر في خلقه من قبل ومن بعد»[1].

إن الإله مجعول أي مخلوق، وبعبارة أوضح إنه مفهوم فهماً مخصوصاً للإنسان المؤله. وهذا الفهم باعتباره تصوراً معيناً في الذهن، لا يمكن له إلا أن يكون مرهوناً بشروط وإمكانات الذهن نفسه وقابليته المعرفية، ناهيك عن مقدرته التصورية التخييلية. فالله المطلق، لا إمكان لمعرفته أصلاً، ولا للعلاقة الحقيقية به، إنه كينونة تتجاوزنا، ضرب بيننا وبينها بحجاب الجلال

1- الفتوحات المكية 4/ 279.

الذي لا يمكن أن يخترقه إنسان. غير أن الله أيضاً، هو الحق المدبر ذو الأسماء، وهو بهذا الاعتبار قريب منا يمارس الصنع وتركيب العالم وتفكيكه في كل لحظة وحين. إن الإنسان المسلم، علاوة على أنه مطالب بالاعتراف بالله في مطلق ذاته الكريمة التي تند عن الحصر والتي لا نملك أمامها إلا الصمت العميق[1]. هو أيضاً مدعو إلى معرفة الله «هنا»، أي في العالم، فوق الأرض وبين الناس. إذ بذلك فقط تصبح المعرفة علاقة ويمكن الحديث عن معرفة ممكنة بالله.

على هذا المستوى، يبرز دور المعرفة وقيمتها. فكل من يملك شروطاً حقيقية للمعرفة، حري بأن يتصل بالله الحق في النقطة الأقرب. إن الله الحق هو معنا بقدر استعدادنا. وقد قال موسى «لابن عربي» «لما أسري به» لا تأخذ إلا على قدر استعدادك. فلا يحجبنك عنه بأمثالنا. فإنك لن تعلم منه (الله) من جهتنا، إلا ما نعلم منه من تجليه. فإنا لا نعطيك منه إلا على قدر استعدادك[2]. وعليه، فإن المعرفة النظرية والتي يمكن أن تحصل من الآخرين، تتراجع هنا، لا سيما إذا كانت هي في حد ذاتها، لا تفهم وتستوعب إلا بقدر فهم المتلقي الذي أصبح مطالباً لا بأن يسأل عن الله، بل أن ينتسب إليه. فلا فرق فانتسب إليه»[3]. إن أي فهم يقدم لنا عن الله، هو فهم خاص، أي اعتقاد وقناعة، وهو بما هو كذلك، لن يغني شيئاً ولن يقوم مقام تجربتنا المطلوبة للكشف عن الله ولكن في دائرة معرفتنا الخاصة، أي بشروطنا وعلى مقتضى إيماننا.

هنا يصبح الحق، حق العبد الذي يمثل عبد الحق المظهر الخارجي له. وحق العبد، هو اعتقاده في الحق. وكل اعتقاد في الحق هو حق، بصرف النظر عن طبيعته. فكل تصور وكل معتقد في الله يعد صحيحاً، لا فرق في ذلك بين معتقد ساذج بسيط وآخر عالم فقيه. إن الحق يتجلى في ذلك التصور على قدر العبد المتصور فيكون ما تصور عين الحق لا سواه. «فليس الحق إلا ما هو عليه الخلق، لا يرى من الحق ولا يعلم غير هذا»[4]. غير أن الحق القابل لصورة كل معتقد، يحتفظ لذاته بالصبغة الكلية في نفس الوقت والتي تمكّنه من التعالي أي من وجهه المطلق الذي لا شريك له. «وهو (الحق) في نفسه على ما علم. وله في نفسه ما لا يصح أن يعلم أصلاً»[5]. أما

1- انظر: مطاع صفدي: الحربة والوجود: 119

2- الفتوحات المكية: 3/ 350.

3- ن.م، ن. ص.

4- الفتوحات المكية 4/ 62.

5- ن. م، ن، ص.

الخاصية الباهرة التي تجعل من الحق قابلاً لكل الاعتقادات، فهي كونه حاضراً من معنى ما، في كل شيء. إن كل شيء يحمل الحق في جوهره بل إن جوهر كل شيء، هو حقه. وما دام الشيء ليس سوى جوهره فهو حق. وحقه ما هو عليه، ومن ذلك ما يحمله من اعتقاد وما يظهره من تصورات. فكل أنواع الاعتقادات في الحق هي شؤون الحق التي لا تتناهى. فمن «شأن الحق أنه حيث ما تصور كان له وجود في ذلك التصور ولا يزول برجوع ذلك التصور عما تصور. بخلاف المخلوق، فإن المخلوق إذا تصورته. كان له وجود في تصورك. فإذا تبين لك أنه ليس كذلك، زال من الوجود بزوال تصورك ما تصورته. فهذا فرقان بين الله وبين المخلوق. وهو علم دقيق لا يعلمه كثير من الناس»[1].

وكدليل قاطع على أن الخلق لا يعبدون في الحقيقة إلا ما تخيلوه إلهاً لا الله بالفعل، ولا يؤمنون إلا بما تصوروه رباً، أن الله تعالى إذا تجلى على الخلق يوم القيامة في غير الصورة التي يعرفونها والعلامة، ينكرون ربوبيته ويتعوذون منه ويعرضون عنه في انتظار ربهم «المعبود»، حينئذٍ أخرج عليهم في الصورة التي لديهم فيقرون لي بالربوبية وعلى أنفسهم بالعبودية. فهم لعلامتهم عابدون، وللصورة التي تقررت عندهم مشاهدون. فمن قال منهم إنه عبدني فقوله زور، وقد باهتني. وكيف يصح منه ذلك، وعندما تجليت له أنكرني. فمن قيدني بصورة دون صورة فتخيله عَبَدَ. وهو الحقيقة الممكنة في قلبه المستورة، فهو يتخيل أنه يعبدني وهو يجحدني[2]. فكل مؤمن إنما يؤمن بمعبوده. وكل عابد، إنما يعبد ربه هو دون سواه. وهنا تنبعث الذاتية بكل أبعادها، وتصبح التجربة الإيمانية تجربة وجودية تمارس بشرط الذات في مطلق الوجود، وتجسد بحسب استعدادات هاته الذات وإمكاناتها. فالعلاقة بالله، لا حد يحدها ولا صورة تحصرها. إن الله هو المطلق، وإن لك منه بقدر استعداداك. وإن الشرك وهو ظهور صور المعتقدات التي تحمل لا شك طابع أصحابها، حقيقة ثابتة وإمكانية لا مهرب منها للممكن لا بل إن الله لو لم يكن قابلاً كل صورة، أي للتعدد بلا حد، لفقد خاصية من أهم خصائصه، وهي المتمثلة في اللا تناهي والمطلقية. «فلهذا ثبت الشرك في العالم. لأنه قابل صورة كل معتقد، ولو لم يكن كذلك ما كان إلهاً.. والله موجود عند كل تصور، كما هو موجود في خلاف ذلك التصور بعينه. فما آمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون»[3].

1- ن. م 4/ 133

2- ن. م 1/ 49.

3- الفتوحات المكية 4/ 133.

مطلق الاعتقاد ربنا، إذ ذاك هو إنجازنا، وهو إبداع المؤمن الذي ليس مطالباً هنا بالسير على مثال سبق. وليس مطالباً أيضاً بأن ينطلق من ذاته. إن له أن يفعل ما يشاء بذاته وبتصوراته قصد العثور على ربه، وبالتالي قصد تحقيق عبادته التي «لا تكون بالشركة» على حد تعبير «أبي بكر الشبلي»[1] [2](ت 334 هـ) ورغم أنه «ما قصد عابد بعبادته للصورة التي عبدها، إلا الحقيقة المستحقة للعبادة وهو الله تعالى، وهو الذي قضى به الله وحكم»[3] إلا أن أغلب البشر «جهلوا ظهورها المطلق الذي لا يشوبه تقييد ولا حصر. فجهلوها على التحقيق وعرفوها في الجملة، وهي المعرفة الفطرية»[4]. وبذلك تعددت العبادة، وأصبح الإيمان مشروعاً شديد الخصوصية، ووقفة أمام الله تتطلب كل وعي الواقف وكل إخلاصه وتفانيه، فعلى قدر إخلاصه في الوقفة، يكون إخلاص الحق في الظهور وفي التجلي.

وبذلك أيضاً تنقسم العبادة إلى عبادة عامة تقف عند الحدود الدنيا للاعتقاد، وهي على كل حال، حق لا ينكر. وإلى عبادة الخاصة الذين تمكنوا من أن يتجاوزوا أسر الصور، واستطاعوا أن ينفوا هيمنة الخيال على علاقتهم بربهم، فكانوا في أنفسهم «هيولى لصور المعتقدات كلها. فإن الله تعالى أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد، فإنه يقول:

﴿...فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ...﴾[5]

وما ذكر أينا من أين[6].

هذا الإيمان الذي يستوعب الكل، ولا يرضخ لضغط الانتماء الضيق، والذي هو في جوهره انتماء كامل ومفتوح إلى الحق الذي يتبدى في كل جزء من العالم، ثم يتجاوز كل هذا العالم ليشكل المطلق العصي عن التحديد، هو الإيمان الصوفي في جوهره الصافي، وفي انفتاحه العجيب على

1- راجع ن. م 2/ 293.

2- أبو بكر: بغدادي المولد والمنشأ، كان شيخ وقته حالاً وظرفاً وعلماً، وصحب الجنيد، وكان يبالغ في مجاهداته.. من أقواله: خير كسب المرء عمل يمينه. عبد المنعم الحفني: معجم المصطلحات الصوفية. ص 139.

3- عبد القادر الجزائري: كتاب المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد، بيروت دار اليقظة العربية ط2، 1966، ص40.

4- ن. م، ن. ص

5- سورة البقرة: الآية 115.

6- فصوص الحكم 1/ 113.

حقائق الوجود أدناه وأعلاه، وهو الموقف الأهم الذي تتخذه الذات المتصوفة إذ تغامر فتتجاوز حصر الموضع، وتلعن أطروحة المعرفة بما هي دلالة على الظواهر، وتحطم الوعي الظاهري من حيث هو وعي بالأشياء، ولتشتق في النهاية، من صلب الوجود كليته الباهرة التي تتجاوز كل وصف، والتي تتطلب من الصوفي أولاً بالذات، مقدرة أكيدة على الإصرار، الإصرار على الرفض، رفض المقولة في سبيل العيان.

«فإذا كان العارف عارفاً حقيقة، لم يتقيد بمعتقد دون معتقد، ولا انتقد اعتقاد أحد في ربه دون أحد، لوقوفه مع العين الجامعة للاعتقادات. ثم إنه إذا وقف مع العين الجامعة للاعتقادات كلها فيه، فيخاف أن يكون هذا القدر الذي اعتقده واحد، مثل كل ذي اعتقاد في الرب. فيتخيل أنه مع الرب، وهو مع ربه لا مع الرب، مع كونه بهذه المثابة في تسريحه وعدم تقييده وقوله به في كل صورة واعتقاد، وإيمانه بذلك. فلا يزال خائفاً حتى يأتيه البشرى في الحياة الدنيا بأن الأمر كما قال. فهذا حد إطلاق العبد في الاعتقاد»[1].

والواقع أن الوصف الأخص الذي يجدر إطلاقه على هذا الإيمان الصوفي، كونه إيماناً ثورياً من ناحية، وتحريرياً من ناحية ثانية. فأما كونه ثورياً، فتجاوزه للتعريف والحصر، وتكسيره لحدود الوعي المنحصر في الأشياء، وأما كونه تحريرياً، فتأكيده على وجود المطلق وهو يعترف بالقيود، وعلى وجود المتعالي وهو لا ينفي الصور، وعلى الإيمان بالله كما هو، وهو يعترف بالله الحق، الظاهر في كل شيء. تلك معادلة صعبة، وهي إن سهلت على مستوى الفكر والنظر، إلا أنها في الواقع تتطلب إنساناً متميزاً، أو فلنقل مع الصوفية، إنساناً كاملاً يحيا لحظته المتناهية ولكن في ظل الإيمان بلا تناهيه. وإذا كان الحي يقول للإنسان:

كن كيف شئت فإني كما تكون أكون[2]

فإن المؤمن سوف يستحضر كل شجاعته، وسوف يبحث عن أعمق الخفايا في وعيه وفي كيانه، لكي يقول للحق «كن كيف شئت فإني على ما تكون، بك أومن».

ولقد كان الإله في الاعتقادات والذي هو «بالجعل»[3]، هو الذي أغرى بعض المفكرين

1- الفتوحات المكية 4/ 165-166.

2- ن. م 4/ 62.

3- فصوص الحكم 1/ 113.

والفلاسفة بتحويل فكرة الألوهية ككل، من حقيقة موضوعية إلى مقولة إنسانية. إن «فيورباخ» مثلاً تصور أن الإنسان خلق الله ليخلع عليه صورة الكمال التي عجز عن تحقيقها ذاتياً. فكأن الله ليس إلا رمز شوق الإنسان وعنوان تطلعه»[1].

أما «سامي خرطبيل»، فهو يتهم الاعتراف الموضوعي بالله بكونه وثنية وهمية. ويدعو إلى النظر إلى الله على أنه «قيمة مطلقة موجودة عند الإنسان، في دماغه، يحصل عليها من سلب الناقص والنهائي لألمه ولضيقه، ولعدم رضاه عن هذا الناقص والنهائي، ولإدراكه إمكان تجاوز هذا الناقص والنهائي باتجاه قيم أفضل بحافز أساسي عنده يدفعه لتجاوز هذا النقص، ويتحرضه بما يراه كمالاً مطلقاً يسعى إليه»[2].

والحقيقة أن الله هو من معنى ما، قيمتنا التي خلقناها، وهو فكرتنا التي أطلقناها، وهو أيضاً، أملنا في تجاوز حدود النهاية الرهيبة التي تتهدد كل شيء فينا على مستوى الوجود كما على مستوى المعرفة. غير أن هذه الفكرة أيضاً، لا يمكن أن تحيا، أو يكون لها حضورها وفعاليتها، إلا إذا تجاوزت حدود الوهم والخيال أي حصر الدماغ والفكر لتكون بالفعل حقيقة كبرى، ولم لا الحقيقة الأهم التي تستوعب كل ما سواها والتي توجه إلى حضورها لا في مطلقها ذاته، ولكن في كل كائنات العالم.

إن الصوفية المؤمنة - ونشير هنا إلى «ابن عربي» خاصة - تقدم لنا بالفعل، شرط التدين الحقيقي والفعال: أن نؤمن بالله المطلق ولكن على شرط أن ننطلق إليه من البداية، من الحق، أي من أنفسنا ومن العالم. إذ ذاك تكون البداية مجلى النهاية[3] كما قال سهل بن عبد الله[4].

حينئذٍ يكون الواحد مطلبنا، ولكن عبر مسار التوحيد الذي يقربنا منه ويجعلنا نحياه في كل أنفاسنا، ونراه في كل شيء حقاً كما هو، لا مبالغة وشطحا. ويقول «اميل بريهيه» معلقاً على هذا

1- حسن صعب: الإسلام والإنسان ص6.

2- سامي خرطبيل: الوجود والقيمة، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1 1980، ص 27.

3- فتح الله البناني: تحفة أهل الفتوحات والأذواق في اتخاذ السبحة وجعلها في الأعناق، مصر، مطبعة التقدم د. ت ص 33.

4- أبو محمد سهل بن عبد الله التسترى: لم يكن له في وقته نظير في الورع، وكان صاحب كرامات، يروي أنه لقي ذا النون المصري بمكة سنة خروجه إلى الحج، وتوفي كما قيل نحو 283 هـ وكان دائم الترديد: الله معي، الله ناظر إلي، الله شاهدي. عبد المنعم الحفني: معجم المصطلحات الصوفية: ص44.

الإيمان الصوفي إنه ما من متصوف في أي عصر، حسب تجربته الشخصية قد حكم بالتعارض بين رؤيته الحسية والتي هي أحياناً مادية غليظة للإله، الذي يتحدث معه كما يتحدث إلى صديق، أو ينصحه كما ينصح المعلم أو السيد تلميذه، وبين ما يحسه في الوقت نفسه، بأنه الموجود غير المتناهي وغير المحدود الذي يجعله الانجذاب يغرق فيه. أنه يمر بسهولة ويسر من هذه العلاقات الشخصية، إلى الانجذاب بمعنى الكلمة[1].

وهكذا، فالله هو الرحمان، الرحيم.. ذو الأسماء الذي قال تصريحاً:

﴿...وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ...﴾ (2)

وهو بالفعل، الله المدبر الذي به حياة العالم، والذي يعطي لكل حركة في الكون معناها.. ومعرفة الله بخصائصه تلك، بقدر ما تمثل في رأينا الثقل الحقيقي لرسالة الإسلام الإيمانية، والقائمة على الاعتراف بالواحد، خالق الكل ومدبر كل شيء، وليس المتعالي الذي لا علم له بما يقع في مملكته، فهي تمثل أيضاً الشرط الأكيد لأي تحديد فعلي للفكر الديني، والذي لن يحصل دون إعادة الفهم لمعادلة الوحدة والتوحيد، أي الاعتراف بالله المطلق - الحق، رب السماء ورب الأرض كذلك.

إن تلمس أبعاد رؤية الله في العالم، وما يمكن أن يضيفه ذلك إلى آفاق الذات الإنسانية التي تهفو إلى التوسع والانفتاح، وإلى استيعاب كل حقائق الوجود، هو ما سيكون موضع اهتمامنا ونحن نتناول الآن علاقة الإنسان بالعالم.

2- الإنسان والعالم: بعد الخلق:

ليس ما يدفعنا إلى دراسة علاقة الإنسان بالعالم في عرفان «ابن عربي» كون العالم أحد أطراف ثلاثية الوجود الكبرى فحسب، ولكن أيضاً خصوصية التصور الصوفي للعالم، والنابع من نظرية توحيدية ترى الله في كل شيء. وكذلك تميز العلاقة بين الإنسان والعالم في دائرة العرفان حيث يحيل نضج العالم إلى ظهور الإنسان، ويعبر الإنسان في وجوده، كما في معرفته عن

1- إميل بريهيه: الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الاسكندري، ترجمة محمد يوسف موسى وعبد الحليم النجار، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1954، 114.

2- سورة الحديد: الآية 4.

حضور العالم فيه لا كعنصر موضوعي، ولكن كجزء أصيل من جوهره.

وإذا كان الله هو من معنى ما، روح الإنسان وجوهره، فإن العالم هو أيضاً جسم الإنسان ومظهره. هكذا يصبح الحديث عن العالم، حديثاً عن بعد الخلق في الكائن، هذا البعد الذي طالما وتّر حياة الصوفي ودفعها دفعاً إلى أن تتجاوز منطق التسليم لتؤسس الطريقة طلباً للحقيقة. وانطلاقاً من وعي أكيد بأن «غنى الإنسان عن العالم لا يصح»[1] وأن «الحياة في العالم شرط لازم ووصف قائم»[2]. يعترف «ابن عربي» أن الإنسان هو أساساً كائن في العالم، أي روح موجود في جسده. العالم الجسد، يكتنفنا ويشكل صياغة أولى في قانوننا وذواتنا، وهو كذلك من صميم وعينا. حينئذٍ لا بد من فهم العالم.

أ- في مفهوم العالم:

يكتنف تصوير «ابن عربي» للعالم غموض شديد. فهو لا يكتفي بتصوير واحد له، ولا يلتزم بتخطيط واحد، علاوة على أنه لا يستعمل ألفاظاً واحدة في الإشارة إلى مكونات العالم. والمتابع لأنظار «ابن عربي» في هذا المجال يخرج بتصور غريب عن عالم تتداخل فيه المعاني بالمحسوسات بالأخيلة، ويلتقي فيه الواقع المحسوس بالمعقولات، وتمتد مسارحه لتصور حقائق يشملها الوجود، ولكن تتجاوز أنظارنا المحسوسة، ويتداخل الغيب والشهادة، فإذا الجنة والنار مكونات حاضرة، وإذا القلم الأعلى يكتب في اللوح كل ما وجد ويوجد. وتتنزل الأفلاك في ترتيب لا زماني ولا مكاني. وباختصار، نحن أمام تصوير وجودي لمعطيات وحقائق نفترض أن نفهمها في دائرة الزمان والمكان.

ومن الواضح أن أسباباً عديدة وراء هذا التصور الحي والمتسع للعالم. من ذلك أن «ابن عربي» لا يقدم أفكاره في هذا المجال على أساس من كونها معطيات موضوعية متفق عليها، بل هو يقوم بتقديم تجربته الشخصية في الاتصال بالعالم، والتي تقوم بحسب تأكيده على الكشف والعيان. فبعد أن قام بتبيين أنواع الموجودات الكونية بدءاً من العقل الأول إلى العالم الأرضي، وتوضيح خصائص كل موجود، نجده يقول: «وهذا هو الذي أعطاه دليلي وكشفي وهو علمي

1- الفتوحات المكية 2/ 264.

2- ن. م 1-39.

واعتقادي. نسأل الله الثبات. عليه»[1].

وظاهر كذلك أن «ابن عربي» وهو يصور الأكوان ويعدد الموجودات ومراتبها، لم يكن مصراً على تقديم ما يمكن أن نسميه مقولة علمية «كوسمولوجية»، بقدر ما كان يصور عوالم منها المفارق الذي لا إمكان لنا في رؤيته، ومنها البرزخي الذي يتجه إلى الحس من جهة ويتصل بالمعاين من جهة ثانية.

وباختصار، نحن أمام محاولة في فهم الوجود جملة وتفصيلاً لا في تصوير العالم فقط. هكذا يصبح العالم كل ما هو عدا الله. وينقسم بهذا الاعتبار، إلى أقسام شتى. فهناك المبدعات، وهناك المركبات وهناك الأفلاك.. الخ.

فإذا ما أخذنا في الحسبان ما أشرنا إليه سابقاً من كون «ابن عربي» لا يفصل على مستوى إسناد صفة الوجود، بين الموجود الحسي الواقعي، وبين ما يوجد في الخيال والوهم، أمكن لنا حينئذٍ أن نقترب من مبدإ تصوره للعالم الذي لا يعتبره وجوداً مكتملاً، بل وجوداً حياً قابلاً للإضافة وللزيادة في كل لحظة وحين.

غير أن ما يمكن تأكيده أيضاً، أن تصوير «ابن عربي» للعالم ليس غريباً عن ثقافة عصره التي بقيت رغم كل الإضافات، محافظة على الانتماء إلى المجال المعرفي اليوناني خاصة والذي نضجت في دائرته نظرية المعرفة الكونية cosmique القائمة أساساً على التفريق بين عالم العقول المفارقة والعالم المادي المحسوسي، وبالأخص على المزاوجة بين تصور روحي للعالم وربط هذا التصور بما كان يعتقد أنه موجودات حسية قائمة الذات.

ويمكن أن ننطلق في سبيل فهم أوضح لمفهوم العالم عند «ابن عربي» من نظريته في الوجود. فهو يعتبر أنه «ليس في الوجود سوى الله وأسمائه»[2].

وبما أن الأسماء الإلهية متعددة ومتنوعة على ما رأينا، وهي على أشد ما تكون شوقاً للتحقق فعلياً، والخروج من طور الاسم الصرف إلى التجسد الفعلي، كان لا بد أن يوجد العالم الذي لن

1- «ابن عربي»: عقلة المستوفز (ليدن، مطبعة بريل 1339) ص 69.

2- أبو العلا عفيفي: «الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي و «المعتقدات في مذهب المعتزلة «ضمن الكتاب التذكاري «محيي الدين بن عربي»، في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده، مصر، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، (دار الكتاب العربي) 1969، ص 214.

يكون حينئذٍ سوى المجال الذي ظهرت فيه حقائق الأسماء الإلهية، وبرزت فيه معانيها ومقتضياتها، أو هو على وجه أصح الأسماء الإلهية متجسدة وظاهرة في الحقيقة والواقع. وهو كذلك. الكثرة المقابلة لعالم الوحدة والتي من دونها لا تمام للوجود. وعلى هذا، فهو عين واحدة في أصله «ويختلف ويتكثر بالصور والنسب حتى يتميز»[1].

وهنا يلتقي «ابن عربي» مع مفهوم الأشاعرة للعالم القائم على نظرية الجواهر والأعراض. فهو يشير فعلاً في «الفصوص» إلى أن المقصود بالعين الواحدة أصل العالم عند الصوفية، نفس الجوهر الواحد الذي أكد عليه الأشاعرة[2] وأن كان الصوفية يميلون إلى تسمية هذا الجوهر حقاً، اعتباراً لمقولتهم في كون الحق أصل كل شيء.

ويمكن أن تكون نظرية الأسماء الإلهية المتطلبة لمقتضياتها الواقعية، إطاراً جيداً لتفسير سبب ظهور العالم. غير أن المشكلة بعد ذلك تتمثل في الكيفية التي بها تجسدت الكثرة فعلياً وأصبحت واقعاً أي عالماً، وفي طبيعة العلاقة القائمة بين الوحدة والكثرة في الوقت نفسه. هذه العلاقة التي يراد أن تبقى محافظة على منطق الوحدة الأصيل الذي يستوعب كل الوجود.

والسؤال المطروح حينئذٍ هو كيف يكون كل شيء تعبيراً عن الله، أي متصلاً بالوحدة، ويكون في الوقت نفسه هو أي محققاً لفرديته ولخصوصيته؟ فإذا ما سارع الصوفية لضرب فكرة الجوهر المتعدد والقول بجوهر واحد هو أصل العالم نفياً للشرك وإزالة للإشكال الفلسفي والكلامي الخطير المتمثل في قضية الذات والصفات، فإن السؤال حينئذٍ يكون: كيف يكون الواحد واحداً وكثيراً في الوقت نفسه؟ إن هذا التساؤل يقودنا إلى تفحص معنى الكثرة المقصودة، غير أننا لا بد أن نعرج قبل ذلك إلى الكيفية التي صاغ من خلالها «ابن عربي» تجليات السماء وظهورها في أفراد العالم وحقائقه.

نستعرض لتوضيح هذه الكيفية فكرتين من أفكار «ابن عربي» العديدة على هذا المستوى، وأن كانت تلتقي في جوهرها.

أما المقولة الأولى فتتمثل في ذلك التصوير الذي يقدمه للوجود على أنه وجود متراتب،

1- فصوص الحكم 1/ 188.

2- ن. م: ن. ص

متدرج، بدءاً من أصله وهو الله إلى آخر الكائنات فيه ممثلاً في الإنسان. وبين الله والإنسان، هناك سلسلة متواصلة من العوالم التي بقدر ما تشكل دوائر وجود بدورها، إلا أنها كذلك مراتب برزخية تجمع بين المراتب العليا التي انحدرت منها ومراتب الوجود السفلى التي تتفتح عليها.

والمرتبة الأولى التي ستكون منطلقاً لظهور الكثرة هي مرتبة «الألوهة» وهي تمثل التجلي الأقدس من مرحلة الأحدية (الوحدة المطلقة) إلى مرحلة الوحدانية (الكثرة المتوحدة)[1]. والألوهة كما يجليها «ابن عربي»، بمثابة الحقيقة المتصلة بالذات الإلهية من حيث هي ذات لها أسماء تطلب بإلحاح، والإلحاح هنا ببساطة ضرورة وجودية لا مجال لمناقشة إمكانيتها، أن تكون لها أبعادها الفعلية ونسبها الحقيقية. فالألوهة «تتطلب المألوه كما تتطلب الأبوة البنوة»[2]. ولكن هل معنى ذلك أن الألوهة ذات وجود فعلي؟ هنا يبين «ابن عربي» أن هذه المرتبة لا تعدو أن تكون مجموعة من الأحكام والنسب والإضافات، أي منطقاً لشرح حقيقة موجودة وليست وجوداً ثانياً مستقلاً بذاته. يقول: «المتوجه على إيجاد كل ما سوى الله تعالى، هو الألوهة بأحكامها ونسبها وإضافاتها. وهي التي استدعت الآثار.

فإن قاهراً بلا مقهور، وقادراً بلا مقدور، صلاحية ووجوداً، وقوة وفعلاً، محال»[3]. هذا الوجه الثاني للذات الإلهية إن صح التعبير، هو المقتضي الثاني لفكرة الألوهية. فالله المطلق يمكن أن يكون مستغنياً تمام الاستغناء عن الخلق، ولكنه ليس مستغنياً عن نسبة الخلق إليه من حيث كونه الموجد لهم وخالقهم الأوحد ولكي لا يكون ظهور الخلق معناه ظهور هويات جديدة منافسة للوجود الأوحد المطلق، الإلهي، فكان لا بد أن يفهم مثل هذا الظهور على أنه تمثل إلهي في مرتبة خيالية، تلك هي مرتبة «الخيال المطلق» الذي يطلق عليه «ابن عربي» تسمية «برزخ البرازخ» أيضاً. فهذا الخيال يمثل «الحضرة المعقولة التي تجلى فيها الحق بأعيان صور الممكنات، هي مرتبة التمثل الإلهي من الوحدة الذاتية المطلقة إلى التعين المحدود بمراتبه المختلفة»[4]. وهذه المرتبة الخيالية العامة، هي التي ستكون مجالاً لظهور أشكال الوسائط بين مراتب الوجود

1- نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين «ابن عربي»، دار التنوير ودار الوحدة، ط1 1983 ص58.

2- ن. م ص 59.

3- الفتوحات المكية 1/ 41.

4- نصر أبو زيد: فلسفة التأويل: ص 55.

المختلفة. وباعتبار أن هذه الوسائط ليست في الحقيقة واقعية، فإنها لن تؤول إلى تأكيد الكثرة فعلاً في العالم، بقدر ما ستبرز هذه الكثرة وكأنها صورة واحدة في خيال الوجود المطلق. وعليه، فإن برزخ البرازخ أو مرتبة الخيال المطلق، تحتوي علاوة على الألوهة التي أسلفنا كونها وسيطاً بين الله والعالم، على مرتبة العماء التي ستقوم كوسيط برزخي أيضاً بين مرتبة الوجود المطلق والعدم المطلق، وعلى «حقيقة الحقائق» التي ستحوي الحقائق الكلية التي تجمع بين القدم والحدوث. وأخيراً على «الحقيقة المحمدية» التي ستكون مستوى الالتقاء بين الله والإنسان[1].

وللطبيعة في تصور «ابن عربي»، معنى شديد الخصوصية. فهي لا تتمثل في الكائنات الطبيعية الموجودة، بل هي «بين النفس والهباء مرتبة معقولة لا موجودة»[2]. وكون الطبيعة مرتبة معقولة، يعني أنها لا تمثل التجسد الحسي للكائنات التي نطلق عليها وصف طبيعية، إن هذه الكائنات لا تمثل إلا نفسها، ولكنها لكي تكون، لا بد أن تكون في الطبيعة. أي أن الطبيعة هي شرط ظهور المظاهر الطبيعية، بل هي التي تظهر فيها، وتنتقش على صفحتها هذه المظاهر. غير أنها في نفسها، ليست هذه المظاهر. فهي «وإن لم تكن موجودة العين، فهي مشهودة للحق. ولهذا ميزها، وعين مرتبتها. وهي للكائنات الطبيعية كالأسماء الإلهية تعلم وتعقل وتظهر آثارها ولا تجهل، ولا عين لها جملة واحدة من خارج. كذلك الطبيعية، تعطي ما في قوتها من الصور الحسية المضافة إليها الوجودية، ولا وجود لها من خارج»[3].

وقريب من هذا الفهم المتميز، التفريق الذي يقيمه «هيدجر» بين العالم وبين الأشياء الكائنة فيه «فالعالم كما يبدو للنظرة العادية إنما هو مجموعة أشياء كالبيوت والأشجار والناس والجبال، والمدن. ولكن العالم ليس هو مجموع هذه الأشياء. فالظاهرة التي ندعوها العالم ليست كلية، إذ إن الأشياء تفترض هي أولاً وجود العالم، بشكل سابق عليها وليس العكس. فكأن فكرة (العالمية) هي التي تؤسس كل مظهر مادي أو معنوي جزئي لوجود الأشياء والناس»[4].

ويميل «ابن عربي» إلى تفضيل رأي «انكسيمندريس» في كون أصل العالم ليس عنصراً بعينه من العناصر الأربعة المعروفة، وإنما هو ركن خامس، وهو يدعوه بالمبهم أو اللامحدود» وهو ما

1- انظر حول هذه المسألة تفصيلاً مسهباً في كتاب: نصر أبو زيد: فلسفة التأويل، الفصل الأول من ص 51-98.

2- الفتوحات المكية 2/ 675.

3- الفتوحات المكية: 2/ 430.

4- مطاع صفدي: الحرية والوجود: ص 73.

يعبر عنه الإمام الأكبر محيي الدين تارة بالطبيعة وأخرى بالعماء[1]. بذلك تكون الطبيعة أصل العالم. وبما أنها مرتبة معقولة، ورغم أن آثارها متمثلة في أعيان العالم لا تخفى، إلا أنها تبقى محتاجة إلى من يتمثلها، أي من يعقلها، وليس ذلك إلا الحق. هكذا يؤول العالم في تأويل «ابن عربي»، إلى الحق من حيث هو نسب وأحكام ومظاهر في مجال برزخية تصله بالحق من ناحية وتفصله عنه من ناحية ثانية، ولكن لا إمكانية له في الانفصال عن الحق. كيف والحق هو مظهر هذا العالم أو هو عقله الذي يعقله، وعين عقله له، وجوده. وهكذا يتأسس في فهم «ابن عربي» إلى حد بعيد، تصور للعالم على أنه شبيه بالصورة، لا بل هو صورة تامة إذا كانت تكشف عن جمالها عند المحجوب، فإنها للعارف، تكشف عن جمال مصورها. «فالعالم جمال الله»[2]. على حد تعبير «ابن عربي» نفسه.

أما النظرية الثانية التي يقدمها «ابن عربي» تفسيراً لظهور العالم ولكيفية خلق الله للموجودات، فتتمثل فيما يمكن أن نسميها «نظرية الأعيان الثابتة».

و «ابن عربي» يصر هنا أيضاً، على تقديمها كنتاج لعيان صوفي لا شك فيه. والأعيان الثابتة عند «محيي الدين» هي الموجودات على ما هي عليه من دون زيادة ولا نقصان، ولكن مع افتقادها لأمر واحد، وذلك هو الوجود الظاهري المعاين.

فهي حقائق الأشياء على ما هي في نفسها في حالتها الأصلية من العدم في نفسها، حيث لا وجود لها حينئذٍ إلا في علم الله تعالى. وهي كما يعرفها محمود قاسم أيضاً «الذرات الروحية (...) وهذه الذرات تسري فيها الحياة. فهي تحتوي بحسب جوهرها، على عنصر الطاقة، أو القوة التي تؤدي إلى نشأة الأجسام المادية، وهي غير متناهية في الصغر»[3]. ولكن من أين تنبع هذه الأعيان الثابتة التي هي أصل لكل الموجودات وأعيان كل الممكنات؟ لم تؤدنا دراستنا «لابن عربي» إلى جواب شاف للمسألة.

فقد حاولنا أن نجد ما يشير إلى إقراره بكونها من خلق الله، فلم نعثر على نص شاف، رغم أن محمود قاسم يؤكد على أنها «لا تأتي من العدم المحض وهو الشيء الذي لا يمكن تصوره، بل

1- محمد غلاب: المعرفة عند «محيي الدين بن عربي»، ضمن الكتاب التذكاري «ابن عربي» ص 191.

2- الفتوحات المكية: 2/ 345.

3- محمود قاسم: من الموضوعات الأساسية في مذهب محيي الدين بن عربي. مجلة الثقافة، السنة 13 العدد 78، نوفمبر - ديسمبر 1983. ص 89.

تفيض من الذات الإلهية»[1]. ولا يعتبر «أبو العلاء عفيفي» أن وجود الأعيان الثابتة كان عن فيض رباني، - بل يرى أن ماهيات الموجودات أو ما يسميه «ابن عربي» الأعيان الثابتة، موجودة منذ الأزل في العقل الإلهي، وأنها هي الحق لا غيره»[2].

والحقيقة أن المسألة تتجاوز مبحث الأعيان في ذاتها إلى دائرة الوجود ككل، ما هو الأصيل فيه وما هو العرضي. فإذا كان الوجود الواجب مطلقاً هو الأصل بالإجماع، فما هو دوره بالنسبة للوجود الممكن مطلقاً؟ بل ما هو موقعه من العدم المطلق، أليست هذه المراتب وهي مراتب متعينة بشكل من الأشكال، ذات وجود مستقل واجب بذاته لذاته لا بغيره؟

إن كل موجود في العالم هو في الأصل عين ثابتة. وبما أننا نلاحظ أن بعض الموجودات لا تبقى على حال واحدة منذ ظهورها، بل تمر بتغيرات قد تقلبها من حال إلى حال، فإن بجانب كل موجود وهو في حالة الثبوت، كل حالاته التي سيصير إليها عندما يبرز إلى مستوى الوجود العيني. فلو مثلنا بالإنسان، لقلنا إن كل إنسان علاوة على أنه موجود بجوهره كعين ثابتة في العدم أصلاً، فإنه وهو على حالته تلك من العدم، يحمل معه كل الإمكانات والمواقف والحالات التي سيصير إليها، بل وأيضاً، أن كل الانفعالات التي ستنبعث منه، موجودة أيضاً على حال من الثبوت والسكون. فكأننا أمام برنامج كامل مسطر من أول لحظة إلى آخر لحظة، وهو مفكك حيث أن العين الثابتة والأحوال التي ستطرأ عليها، منفصلة عنها، تنظر إليها على غير تعلق بها، وليس أمام الموجد بعد ذلك إلا أن يكشف عن هذه العين، وأن يمكنها من أحوالها بحسب الوقت المعلوم والميزان المقدور.

وعلى أساس من هذا، ينحصر دور الخالق بإزاء المخلوق في إفاضة الوجود عليه. إن المخلوق الممكن رغم أنه متمكن من ذاته حاصل على هويته الخاصة المميزة له عن باقي المخلوقات، إلا أنه أسير العدم لا فكاك له منه.

إذ ذاك، وفي إطار من مسار قدري منظم ومعلوم، يتم الخلق الإلهي للعالم عبر ما يسميه «ابن عربي» بالتجلي الإلهي.

1- ن. م، ن. ص

2- أبو العلا عفيفي: الأعيان الثابتة في مذهب «ابن عربي»: ص 214.

والتجلي الإلهي على العالم هو بكل بساطة، تعطف الذات الإلهية على مفردات العالم وعلى كائناته المعدومة، بإخراجها من العدم إلى الوجود. هذا الإخراج الذي يجسد عرساً كونياً، ينتصر فيه الوجود على العدم، وينشر ألويته في كل مكان. وهو - أي التجلي - يتم من الله عبر «النظرة الإلهية، فمتى أراد الله لأحد الممكنات في خزائن جوده أن يوجد فعلاً، نظر إليه فخرج إلى هذا العالم»[1].

نستنتج من كل ذلك، أن العالم في إطار من نظرية الأعيان الثابتة، موجود بأسلوبين وعلى مرحلتين. وهذا الفصل بين حالة الأعيان الثابتة في حال العدم وحالتها بعد ذلك في الوجود، هو طرح بشكل آخر لمقولة الوجود بالقوة والوجود بالفعل، وأن كل الممكنات موجودة بالقوة لكنها لن توجد بالفعل إلا عبر الفاعل لذلك وهو الله. وهو حينئذٍ، يستخدم كدليل على التدبير الإلهي للعالم، وقبل ذلك كدليل على الوجود الإلهي نفسه. إذ كيف للعالم أن يوجد إذا لم يكن الله موجوداً؟ غير أن الدكتور «عفيفي» يحاول جاهداً أن يجد أصلاً لنظرية الأعيان الثابتة في نظرية المثل الأفلاطونية، ولكنه يخلص في النهاية إلى أن هذه النظرية تختلف عن نظرية المثل «اختلافاً جوهرياً»[2] من وجوه عديدة.

والواقع أنه ليس هناك ما يدعونا إلى عقد مثل هذه المقارنة بين فكرة «ابن عربي» التي نراها فكرة مبتكرة ودليلاً على سعة خياله وعلى خصوبة أنظاره وبين الفكرة الأفلاطونية عن المثل. وواضح أن عفيفي في هذه المقارنة كما في مقارنات أخرى كثيرة غيرها، يحاول أن يكشف عن أوراق أخرى شكلت ثقافة «ابن عربي» وأخفاها هذا الصوفي الكبير ولم يعترف إلا بحقيقة واحدة، وهي كونه صاحب كشف وعيان، وإذا كنا نتفق أيضاً مع محمد غلاب أن «ابن عربي» لم يكن بعيداً عن ثقافة عصره البتة، إلا أننا لا نرغب في أن نحيل أقواله وأفهامه بصفة مجانية على الفلسفات التي سبقته.

ويرتبط بمقولة الأعيان الثابتة، اعتقاد «ابن عربي» في قدم العالم فهذه «الأعيان الثابتة في العدم»، هي التي تمثل في مجموعها عالم الإمكان الذي يقابل عالم الوجوب بذاته. وما دام الواجب بذاته موجوداً أزلاً وأبداً أيضاً، فإن الممكن بذاته موجود أبداً وأزلاً، لا إمكان لخلاف هذا التصور رغم أنه قد يخالف في رأي البعض، منطق الشرع الذي ينص حسب زعمهم، على أن

1- محمود قاسم: من الموضوعات الأساسية: ص 89.

2- أبو العلاء عفيفي: الأعيان الثابتة في الكتاب التذكاري «ابن عربي»: ص 219.

العالم موجود في الزمان. إن معنى أن العالم وجد بعد أن لم يكن يكتسي صبغة خاصة، فالعالم لم يكن موجوداً فعلاً وحساً، ولكن كان موجوداً بالتأكيد كماهيات أصلية للأشياء. فكل هوية على هذا الأساس، ذاته نسبة أبدية أزلية إلى الوجود. وفعل الإيجاد يصبح في عرفان «ابن عربي»، يعني على وجه التخصيص، إخراج هذه الماهيات من حالة العدم أي الانحجاب والستر إلى حالة الوجود، أي الظهور والبروز. بذلك يكتسب العالم «الممكن» تعريفه الأخير عند «ابن عربي»، وتنفجر حقيقته الأصلية: إنه الممكن الذي يقابل مباشرة الوجود الواجب. فلا معنى لوجود واجب إن لم يقابله وجود ممكن، لا بل إلى أبعد من هذا يمكن أن يؤدينا الاستنتاج، إن الممكن الواجب حضرة أصلية الاعتبار في الوجود، تماماً كالوجود الواجب. وهنا يكمن خطر حقيقي على عقيدة التوحيد سيجعل من «ابن عربي» يرتجف فعلاً وهو يبحث عن حل، فيؤديه بحثه إلى توحيد الواجب والممكن في واجب واحد هو «الواجب الممكن» في الوقت نفسه، وفي تحليل أخير، يعلن الحيرة ويقبل بالتسليم، على ما سنرى في تناولنا للوجود الحق.

الوجود حينئذٍ، ينفجر في وقت واحد كواجب من جهة وكممكن من جهة ثانية. وبعبارة أخرى، إن وجود الرب يؤدي مباشرة إلى وجود المربوب من دون فاصل زمان.

وهذا المربوب ليس سوى العالم بكل مكوناته التي تحمل جميعها صفة الإمكان والاستحالة. لذلك يصرح «ابن عربي» أنه لا يمكن نفي الزمانية عن وجود الحق وإطلاقها على العالم من منطلق أن العالم مرتبط بالله ارتباط موجود بموجد يقول: «وأن العالم موجود بالله تعالى لا بنفسه ولا لنفسه مقيد الوجود بوجود الحق في ذاته. فلا يصح وجود العالم البتة إلا بوجود الحق»[1] ويخلص من هذه المقدمة إلى أنه «إذا انتفى الزمان عن وجود الحق وعن وجود مبدإ العالم. فقد وجد العالم في غير زمان، فلا نقول من جهة ما هو الأمر عليه، إن الله موجود قبل العالم. إذ قد ثبت أن القبل من صيغ الزمان، ولا زمان، ولا أن العالم موجود بعد وجود الحق إذ لا بعدية، ولا مع وجود الحق، فإن الحق هو الذي أوجده، وهو فاعله ومخترعه ولم يكن شيئاً»[2]. ورغم أنه يصرح هنا بأن الله هو خالق العالم وموجده، إلا أن معنى الخلق هذا يجب أن يفهم في إطار من فلسفته العامة في الوجود، لا كقول منفرد مأخوذ على ظاهره. على أننا يجب أن نتفطن إلى العمق

1- الفتوحات المكية 1/ 90.

2- الفتوحات المكية 1/ 90.

الفلسفي الذي بني عليه «ابن عربي» نظريته في قدم العالم. ويتمثل ذلك في اقتناعه بحقيقة تبرز جلية من خلال أفهامه، تلك هي: أن كل ما يدخل الوجود يستحيل على العدم.

وهي من لب مقولات «ابن عربي» في الوجود، ومن مفاتيح فهم فلسفته في صيغها الكلية ومفاهيمها العامة.

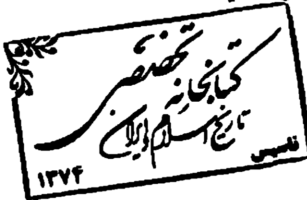
إن العالم هو مجموع ماهيات، والماهيات جواهر، وكل جوهر هو لذاته أي موجود، وإلا فقد معنى الجوهرية. لذلك فلا معنى للقول أن شيئاً قد وجد ولم يكن إذا كان هذا الشيء ينطوي على حقيقة ما. وباعتبار أن لكل شيء حقيقة هي جوهره بالفعل، فإن له إذ ذاك حق الوجود مطلقاً بقدر ما يملك من الحقيقة التي هي مطلقة في الأساس.

بذلك يحيل «ابن عربي» الجوهر إلى الحقيقة، ويحيل الحقيقة إلى الوجود باعتبار ذاتها لا لشيء سواها. وبذلك أيضاً نفهم لماذا يصر على أن يدمج جوهر العالم في الجوهر الكل، أي في الحق المطلق. لأن العالم قد انكشف له على أنه حق في خلق. وكل حق خالد وموجود أبداً، فالعالم خالد وموجود أبداً كذلك، أو بالأحرى هو في حالة وجود أبدي. ويقودنا هذا إلى طرح فكرة أساسية أخرى من أفكار «ابن عربي» حول العالم، تلك هي «فكرة الخلق المستمر».

ويتأسس القول بالخلق المستمر، انطلاقاً من ملاحظة حقيقتين تتصلان بالعالم أولاهما، عدم تناهي الممكنات، وثانيتهما امتناع حصول التكرار في الوجود. فأما عدم تناهي الممكنات، فيقصد به «ابن عربي» أن الخلق الإلهي للممكنات وإظهارها من حالة العدم إلى حالة الوجود، هو فعل إلهي أبدي دائم. وذلك لأن هذه الممكنات نفسها لا تنتهي باعتبار أن عالم الممكن هو عام مطلق الطرفين كما رأينا، فلا أزل يحده ولا أبد يمنع استمراره. فالممكن أبداً يساوق الواجب أبداً. والعلاقة بينهما علاقة مكون بمكون يلتقيان في نفس خاصية الوجود الجامع للطرفين يقول «ابن عربي» والممكنات لا تتناهي، لأنها غير داخلة في الوجود دفعة واحدة بل توجد مع الآنات»[1]. وإذا كان الوجود الممكن تترى حقائقه تباعاً بلا انقطاع، فإن العلم، من حيث هو متابعة لحركة هذا الوجود الممكن ولتمظهراته وتجلياته، يصبح «عرفاناً» لا حدّ لحقائقه ولا نهاية لآفاقه. «والتكوين لا ينقطع، فالمعلومات لا تنقطع، فالعلوم لا تنقطع فأين الري»[2]؟

1- الفتوحات المكية 2/ 552.

2- ن. م، ن. ص



هكذا يجدد الله اللقاء مع العالم بخلقه المتواصل لمفرداته، وبتجليه على الممكنات المعدومة، وتمكينها من لذة الوجود. وهكذا يصبح الله أزلاً وأبداً، موجوداً في العالم لا سيما إذا أخذنا بالحسبان، الحقيقة الثانية التي يتصف بها العالم وهي أنه عالم لا يتكرر بنفس الخصائص مرتين أبداً. إن العالم جديد أبداً، تلك هي المقولة الأخرى المثيرة التي تكشف عنها نظرية الخلق المستمر. فلا تكرار في الوجود بل هو في خلق جديد[1]. خلق يتجاوز كل إمكانية لتصوره، لأنه علامة على نفس تمظهر العالم وتجليه بحسب إرادة الوجود المطلق في كل أطواره الدنيوية والآخروية. والخلق أبداً، هو الجدل الأعمق الذي يعيشه العالم بين قوة الجذب إلى العدم الذي هو فيه أصلاً، وبين قوة الاندفاع إلى الوجود الذي يتم بتجلي رب الوجود. هكذا يصبح العالم في معناه الصوفي الأخير، هذه الحركة الأزلية الأبدية التي تكتنف كل موجود، وتعبر عن كيفية وجوده نفسها بما أنها تشكل قبل ذلك، ماهية وجوده نفسها. إن الممكن ليس هذا وذاك من الممكنات. إن كل ممكن هو في تحليله الأبعد، عدم يرتمي في أحضان الوجود. ووجود يسلب فعالية العدم. وبذلك يصبح الممكن بكل مكوناته، حركة العالم باتجاه الوجود. ففي كل ممكن يكمن هذا الجدل، جدل الموت والحياة، جدل الوجود والعدم، وهذا الجدل هو مؤسس حركة الوجود الكل، وهو معنى الكينونة للكائن الممكن التي تتميز بأنها كينونة لا سكون لها أبداً. يقول «ابن عربي» واعلم أنه ليس في العالم سكون البتة. وإنما هو متقلب أبداً، دائماً من حال إلى حال، دنياً وآخرة، ظاهراً وباطناً إلا أن ثم حركة خفية وحركة مشهودة»[2].

ولا يفوت «ابن عربي» أن ينبه إلى أن مقولته هذه في الخلق المتجدد، تقترب إلى حد كبير من نظرية الأشاعرة في تجدد الأعراض والتي مقتضاها أن العرض الواحد لا يبقى زمانين في الجوهر الواحد. وإنما يعيد الله خلق الأعراض في الجواهر في كل لحظة تأكيداً على إشرافه الدائم وعلى تدبيره وقيوميته، وانطلاقاً كذلك من المقولة الكلامية في العرض بكونه «ما لا يبقى زمانين» عند البعض، أو ما لا وجود له بنفسه» عند البعض الآخر.

واضح أن «ابن عربي» لم يكن بعيداً عن التأثر بالأشاعرة هنا، رغم أنه يحاول أن يقدم نظريته

1- ن. م 3/ 159.

2- ن. م 3/ 304.

هذه على أنها شأن كل أنظاره، عيان لا دخل له في صنعه ولا في تأطيره[1]. غير أنه يجب التنبه إلى أن الخلق الجديد عند «ابن عربي» لا تفهم كل أبعاده إلا في إطار من مقولته في الوجود عامة، هاته المقولة المتميزة التي تحيل الوجود إلى الوحدة، والعدد مهما تكثر، إلى الواحد الفرد. فلو سايرنا مقتضى هذا الفهم العام، لوجدنا أن «ابن عربي» لا يقتصر بالفعل على القول بتجدد الأعراض، وإنما هو يقول بتجدد مفردات العالم، جواهرها وأعراضها «ظاهراً وباطناً» كما قال: وذلك لأنه لا يؤمن بانفصال جوهر العالم عن جوهر الحق، بل يتجه إلى القول باتحادهما في وحدة الحق الشاملة. وعليه فلا جوهر للعالم خارج الحق، بل لا جوهر للعالم فعلاً لا داخل الحق ولا خارجه. والعالم ليس سوى نسبة وعرض في جوهر الوجود الكل.

لقد سبق أن رأينا كيف أن «ابن عربي» يصف العالم بقوله إنه «جمال الله» معلناً بذلك عن حقيقة العالم وعن وظيفته في الوقت نفسه. فالعالم مظهر ومجلى فيه يتجلى الحق تعالى، فيكشف عن الوجود الممكن ما يعانيه من أسر العدم.

فلا ظهور لأية ذرة من ذراته إلا بالحق. والحق تعالى جميل، فالعالم بما هو مظهره، هو جميل أيضاً. وجمال الله الذي يفهم في دائرة العرفان على وجوه شتى يتمثل عند «محيي الدين» أساساً في مقولة كمال العالم» التي تعد كذلك من مقولاته المهمة في إطار منظومته في فهم الوجود وتصوره.

ومن المعلوم أن القول بكمال العالم الذي برز غالباً في شكل الصياغة المعروفة «ليس في الإمكان أبدع مما كان» كان نظرية متداولة في أوساط الفلسفات القديمة وفي أوساط الفلسفات الصوفية أيضاً، وبخاصة عند «أبي حامد الغزالي». وكان تبرير القول بكمال العالم، ينطلق من الإقرار بأنه إذا كان الله تعالى كاملاً، فإنه لا يصدر عنه إلا ما هو كامل، تماماً مثل مقولة أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، والتي تعد أساس نظرية الفيض الوجودي في الأفلوطينية.

أما «ابن عربي» فإنه يعتبر أن كمال العالم هو حقيقة فعلية متصلة بواقع العالم نفسه. فلقد تبين لنا، أنه يوحد بين مفهوم العالم من جهة، ومفهوم الممكن من جهة ثانية. ويعتبر أن مفردات العالم ما هي إلا تجليات حقائق عالم الإمكان. وعالم الإمكان هذا يتمثل كماله بقدر بروزه على ما هو

1- يدعم «ابن عربي» مقولته في الخلق المتجدد التي يشهدها العالم بقوله تعالى: ﴿أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (سورة ق: الآية 15) ويوضح أن هذا الخلق الجديد هو شؤون الله التي ذكرها أيضاً في قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾. (سورة الرحمن: الآية 29)

عليه من الإمكان فإذا كان النقص من سمات الممكن، فإن بروزه على هيئة من النقص هو كماله وهو مطلوبة. وإذا كانت أصناف الآفات، وعديدة القبائح والسيئات، هي سمات لازمة لعالم الإمكان، فإنه يتجاوز حقيقته ويعدو حده لو رفضها ونبذها.

ففي النقص الذي يعانيه عالم الإمكان، تجل لكماله، وفي عدمه دليل تمامه. ولنا أن نستمر،فنقابل بين شتى الصفات والحقائق على اعتبار أنها من لب كينونة عالم الإمكان، ومن جوهر وجوده. «فلو لم يوجد النقص في العالم لما كمل العالم، فمن كمال العالم وجود النقص الإضافي فيه. فلذلك إنه وجد على أكمل صورة، بحيث إنه لم يبق في الإمكان أكمل منه، لأنه على الصورة الإلهية»[1]. واضح إذن أن «ابن عربي» إذ قرر أن العالم كامل على ما هو عليه من الإمكان وعلى ما يعتوره من عدم، وما يتخلله من نقص، ينطلق من مقولة أساسية يمكن إضافتها إلى سلسلة مقولاته المهمة في تشريح الوجود، وهي أن كمال الشيء يبرز بقدر تحقيقه لماهيته، وجماله يتجسد بقدر اقترابه من تمام جوهره. فإذا ما كانت ماهيته أن لا ماهية له، وكان تمام جوهره في الامتناع عن التجوهر، فإن كماله في نقصه، وجماله في عرضيته ونسبيته.

تلك مقولة مركزية في مبحث الوجود، وعلى أساس من الوعي بها قامت مدارس وجودية كاملة سواء في القديم أو الحديث، وفي دوائر معرفية شتى لتنظر لمفهوم جديد للوجود الإنساني باعتباره الوجود الناقص الذي لا كمال له إلى في اعترافه بنقصه، وفي وعيه بنسبيته.

هكذا يبرز لنا العالم في عرفان «ابن عربي»، كمرتبة برزخية أيضاً، فيها يكشف الوجود المطلق عن حقيقته وعن آثاره، وفيها يعبر الوجود الممكن أيضاً عن أبعاده وعن معانيه. وكذلك يمكن النظر إلى العالم دائماً على أنه حق من زاوية الحق، وهو من هذا المنظور، العالم الجميل، الكامل مجلى الله وعلامة تدبيره وإشرافه المستمر، ومعجزته المستمرة في التمظهر أبداً وأزلاً.

ومن زاوية ثانية، يتجلى العالم خلقاً، ممكناً، معدوماً بالأصالة، موجوداً بغيره لا بنفسه مشتتاً في صحراء العدم الموحشة، لا جمعية له إلا في عين الجمع، وهي الحق لا سواه. وهو على هذا المستوى، نقص وعدم وفناء. غير أن هذا الممكن، هذه الهوية المعدومة أصلاً، والتي في إمكانها عين عدمها، إن كانت قد وجدت في الله مخلصاً لماهيتها من ربقة العدم، فإنها ستجد في موجود آخر ينتسب إليها، مخلصاً ومنقذاً من التشتت الوجودي والمعرفي، إنه الإنسان تعبير العالم ومظهره الأكمل.

1- الفتوحات المكية 2/ 244.

ب- الإنسان تعبير العالم:

لاحظنا أن «ابن عربي» يؤكد على أن العالم يخلق خلقاً مستمراً، وأن الممكنات، تتتالى عملية إيجادها أبداً، دنيا وآخره، تحقيقاً لكمال الوجود الذي لا تمام له إلا بوجود عنصريه المطلق والحادث معا. ويقدم «ابن عربي» قراءة لمسار التكوين والخلق هذا، على أنه اتجاه نحو كمال الوجود الحادث بظهور الموجود الأخير الذي ستتوفر فيه كل الكمالات الحادثة، وهو الإنسان. فالإنسان لم يوجد على هيئة مكتملة منذ البداية، وإنما كامن ظهوره خاتمة لمراحل عديدة قضاها في مراتب التدرج في الخلق، إلى أن أصبح آدم المكرم والمخاطب بالتكليف. فلقد «أتت عليه (الإنسان) أزمنة ودهور قبل أن يظهر في هذه الصورة الأدمية. وهو في الصورة التي له في كل مقام وحضرة، من فلك وسماء وغير ذلك، مما تمر عليه الأزمان والدهور. ولم يكن قط في صورة من تلك الصور، مذكوراً بهذه الصورة الآدمية العنصرية. ولهذا ما ابتلاه «الله» قط في صورة من صوره في جميع العالم، إلا في هذه الصورة الآدمية»[1].

معنى ذلك، أن مسيرة العالم منذ إيجاد أول موجود فيه، ليست سوى استعداد متواصل لتوليد هذا المخلوق الكوني. وعلى وجه أدق، فإن الكون كله ليس في حقيقته وأصله، إلا صوراً أولى غير مكتملة للإنسان. وبظهور الإنسان، يكون نظام الخلق قد بلغ غايته، وصيرورة العالم قد آبت إلى منتهاها.

ويكون عالم الإمكان بالتالي، قد حصل على كمال إمكانه بظهور الوعي الحادث، الذي سيقابل الوعي الكلي المطلق، الإلهي. وأساس هذا التصوير لتسلسل الوجود الحادث عند «ابن عربي»، اقتناعه بأن الأخير من المولدات، يجمع حقائق كل ما سبقه. والإنسان «وهو آخر مولد، فتجمع فيه قوى جميع العالم والأسماء الإلهية بكمالها».

نحن أمام مراحل شتى خاضها العالم في مراتب التفصيل والتفرقة، إلى أن استطاع أن يحصل على اكتماله. وبذلك تكون حركة العالم وتحولاته صيرورة قاصدة ومشروعاً شاخصاً، وجهته موقف الجمع والوحدة، وغايته اكتمال الكيان في كتاب الجمع، ومختصر شريف. «فالعالم كله تفصيل آدم. وآدم هو الكتاب الجامع»[2]. وباعتباره الكتاب الجامع، فإن آدم، المخلوق الإنساني الأول، سوف

1- الفتوحات المكية 3/ 32.

2- الفتوحات المكية 2/ 67.

يحمل في ذاته كل حقائق العالم العنصرية والمعرفية، المتفرقة في أجزاء الوجود. فهو «الكلمة الجامعة ونسخة العالم. فكل ما في العالم جزء منه. وليس الإنسان بجزء لواحد من العالم»[1].

وعلى هذا، فالإنسان على صورة الكون. وإذا كان الكون ذا بعدين، بعد غيب وبعد شهادة، فإن الإنسان أيضاً لا بد أن يحمل في جوهر تكوينه، هذين البعدين ليقابل «بغيبه الغيب وبشهادته الشهادة»[2]. وبذلك تكتمل له حيازة الصورة الكاملة للعالم، ويصبح مجلى لكل حقائق الكون، ومظهراً لها، ومختصراً شريفاً، يغني العارف عن البحث خارجه. ففي آدم كل الكون. ذلك أول تأويل لعلاقة الإنسان بالعالم عند «ابن عربي»، يجعل من الإنسان مخلوقاً «أمه العالم بأسره، وأبوه معروف غير منكور»[3]. وهو يقصد هنا بالأب المعروف، الحق تعالى، أصل كل شيء وموجده.

وإذا كان الإنسان من العالم في هذه المنزلة، فإن منطق الإحالة المتبادلة بين ماهيتي كل واحد منهما، يصبح أمراً ممكناً وصحيحاً. فعندما نتحدث عن الإنسان، نكون قد ذكرنا العالم. وعندما نذكر العالم، نكون قد تحدثنا عن الإنسان في شكل آخر. بذلك ينتسب الإنسان إلى العالم نسبة أصلية، ويحمل من أبعاده ما يحمل الطفل من أمه. وليس ذلك بالهين في الحقيقة، فالطفل يحمل من أمه ما يشكل نسيج كيانه وبرنامج وجوده وتدرجه في الأطوار.

وعليه فإن «العالم إنسان كبير. والإنسان عالم صغير. العالم إنسان متفرق الأجزاء والإنسان عالم مجتمع الأجزاء»[4].

هذه النظرية في العالم الأصغر والعالم الأكبر، هي من الانتشار بين المتصوفة المسلمين، بحيث شكلت عنصراً من أهم عناصر منطقهم في فهم العالم وإعادة تركيبه معرفياً. ويظهر أنها لم تكن فكرة مستحدثة، بل لقد عرفت في عصور سابقة. وبخاصة لدى فلاسفة اليونان حيث يؤكد «عثمان يحي» إنها «ذات أصل يوناني نفذت إلى الأوساط الإسلامية بواسطة إخوان الصفا»[5].

1- ن. م 1/ 136.

2- «ابن عربي»: «بلغة الخواص في الأكوان إلى معدن الإخلاص» مخطوط دار الكتب الوطنية التونسية تحت رقم 18193 الورقة عدد 7.

3- الفتوحات المكية 3/ 11.

4- نصر أبو زيد: فلسفة التأويل ص 159.

5- عثمان إسماعيل يحي: تحقيق كتاب التجليات الإلهية «لابن عربي». مجلة المشرق س 60 ج - 1966، هامش رقم 1، ص 110.

ويذكر عن بعض المؤرخين، أن الفكرة «أول ما ظهرت في التراث الإغريقي عند علماء الفلك والطب كنظرية علمية، ثم انتقلت إلى أوساط الفلسفة الأفلاطونية الجديدة ولا سيما المتأخرين منهم كـ «Preclus» (براقليس) حيث احتلت لديهم دوراً كبيراً، شبيهاً بنفس الدور الذي احتلته في التصوف الإسلامي والفلسفة الإشراقية»[1].

ولا شك أن ما تغري به مثل هذه النظرية، من إمكانية التوحيد بين الإنسان والعالم، وكذلك قابليتها لأن تصبح منطلقاً «علمياً» في حدود معارف تلك العصور طبعاً، لإعلان هيمنة الإنسان على العالم. كل ذلك جعل من الصوفية يتداولونها كحقيقة أساسية من حقائق الوجود.

إن العالم هو الأساس الوجودي في تكوين الإنسان، الذي لا يعدو أن يكون خلاصة نقية من كل الكائنات. غير أن هذا الإنسان نفسه بقدر ما هو نتيجة، هو أيضاً إضافة ومبدأ. فالعالم من دون الإنسان بمثابة الجسد الميت الذي لا روح فيه. ومعنى ظهور الإنسان، أنه سيكتمل بظهور الروح ومعانقتها للجسد. حينئذٍ يفهم ظهور الإنسان، على أنه المرحلة الخاتمة من مراحل تكون العالم، وهي مرحلة نفخ الروح. تماماً كالجنين الذي يتدرج في مراتب التكوين إلى اللحظة التي يأذن الله فيها بنفخ الروح فيه، حينئذٍ أيضاً، يتم القضاء، ويكتب مصيره وقدره بأحرف أبدية، وقلم لا يقبل حبره المحو، يقول «ابن عربي»: «فالإنسان روح العالم، والعالم الجسد. فبالمجموع يكون العالم كله هو الإنسان الكبير والإنسان فيه، وإذا نظرت في العالم وحده دون الإنسان وجدته كالجسم المسوى بغير روح. وكمال العالم بالإنسان مثل كمال الجسد بالروح»[2]. وباعتبار أنه منفوخ، شأن الروح في جسم العالم، فإن الإنسان هو «المقصود من العالم»[3].

ونظراً إلى أن روح الشيء، هو جوهره المقوم له، وهو في الحقيقة ما يعطيه حياته، فإن الإنسان بالنسبة للعالم، يعتبر مبدأ حياة، وفي الوقت نفسه مبدأ تفسير. وبظهور الإنسان أيضاً، يحقق العالم كماله الحقيقي، بعد أن لم يكن مجرد وجوده، إلا سعيا وتدرجاً نحو الكمال.

أن يكتمل العالم حينئذ، معناه أن يظهر في مجلى تمامي، يعبر عن الحق في كل وجوهه. ومعنى ذلك أيضاً، أن يلتقي غيبه وشهادته، ويتزاوج ظاهره وباطنه ويلتحم جسمه بروحه. وفي تحليل

1- ن. م. ن. ص.

2- الفتوحات المكية 2/ 67.

3- ن. م، ن. ص.

أبعد، أن يتجلى على صورة كاملة غيباً وجوداً، وشهادة عرفاناً. وفي التقاء الوجود بالوعي، يتم للكيان الظهور الكامل ويصبح بالتالي، قابلاً لأن يكون أيضاً، المظهر الكامل للحق. لذلك وصفه «ابن عربي» في بعض عباراته بكونه «مرآة الحق»[1]. وأكد أن العارفين لم يروا فيه إلا «صورة الحق»[2] ذلك أن «كل ما سوى الله قد ظهر على صورة موجده (...) فلو كان في الإمكان أكمل من هذا العالم لكان.

ثم من هو أكمل من موجده؟ وما ثم إلا الله، فليس في الإمكان إلا مثل ما ظهر لا أكمل منه»[3].

هكذا تنعكس صفات الموجد على الموجود. ويصبح المخلوق مجلى الخالق وهذه العلاقة للعالم بالحق من حيث هو مرآته، تسمح علاوة على تأسيس منطق التواصل الدائم بين الله والعالم، باستحضار الله في كل أجزاء العالم الأمر الذي يجعل منه وجوداً رحباً فسيحاً هو مجلى للجمال ومطالع للأنوار. وبذلك يصطبغ بقداسة أصيلة، ويحظى باحترام صادق من قبل الصوفي، الذي يرى الله في كل شيء. والواقع أن الفكر الصوفي عموماً، يتجه إلى الانفتاح على العالم باعتباره هوية تحمل معنى، وكينونة ينتظمها منطق، ويوجهها تأويل.

إن العالم إذ ذاك حركة، ووجود جميل. وهذا في الحقيقة، من المواقف الإيجابية التي تحسب للفكر الصوفي عموماً، على خلاف ما يدعيه الكثيرون من ضيق الصوفية بالعالم وإنكارهم له، ناسين بذلك أنهم يخلطون بين مفهوم العالم ومفهوم الدنيا في منظومة أهل الأذواق والأشواق.

وانطلاقاً مما ذكرناه من كون الإنسان هو روح العالم، فإن ظهوره يعد حدثاً كونياً متميزاً وترنيمة للوجود مخصوصة. فالإنسان في دائرة من هذا العرفان، يشكل بالنسبة لكلية الوجود، ضرورة لا غنى عنها. وبذلك يرتقي بالممكن من مجرد إمكانه إلى وجوبه، على الرغم من هذا الإمكان نفسه.

«فما كمل الوجود إلا بظهور الحادث»[4] وليس الحادث، إلا العالم. والإنسان من هذا العالم

1- الفتوحات المكية 3/ 449.

2- ن. م، ن. ص.

3- ن. م 3/ 11.

4- الفتوحات المكية 4/ 101.

جوهره وروحه. فلا كمال للوجود إلا بالإنسان الذي يتنزل حضوره، على أنه لب وجوهر ومعنى.

ونلاحظ مما سبق، مدى تغلغل منطق التوحيد في عرفان «ابن عربي» الذي لا يرى الإنسان كياناً غريباً عن العالم، ولا وجوداً منفصلاً عنه،وإنما يسعى إلى التوحيد بين الإنسان والعالم، وإلى إعلان أن هذه النسبة هي من الوثوق والقربى، بحيث إن أحدهما روح الآخر، الذي بدوره يشكل جسماً لهذه الروح. تلك قرابة صميمية ونسبة حميمة، تسمح «لابن عربي» في مرحلة لاحقة، بإتمام مشروعه الأكبر، متمثلاً في صياغة فهم موحد لكل الوجود. غير أن هذا العالم «المسافر أبداً»[1] بقدر ما هو موضوع عيان الصوفي، ومجلى لآيات ربه التي تبرز في كل أجزائه، من الذرة إلى المجرة، ورغم إصرار الصوفية على أنهم يباشرونه كما هو بلا تحديد ولا تعسف، فهو يبقى مع ذلك، عالماً إنسانياً، سواء أكان منظوراً إليه من زاوية العقل، أو متفاعلاً معه بواسطة الوجدان. فالإنسان في العالم، ولكن العالم أيضاً في الإنسان. وما هو فينا، يكتنفنا، لا يغرينا بالقبول بقدر ما يدفعنا إلى محاولة كسر الحدود، حدود الانحصار، ومحاولة الإفلات عبر التأويل. العالم المؤول، عالم الصوفية حينئذٍ، هو ما سنحاول النفوذ إلى بعض أسراره في هذا التحليل اللاحق.

ج- العالم بين التأويل المادي والتأويل الروحي:

نتجه الآن إلى تفحص مقولة صوفية خطيرة بشأن العالم وهي قولهم إن العالم المادي ليس إلا صورة ظاهرية يحركها عالم آخر غائب بالمظهر، ظاهر بالأثر، ألا وهو عالم الغيب. ونؤكد بدءاً أننا لا نسعى هنا إلى التعريف بعالم «الصوفي» كموضوع منفصل، وإنما نرغب في اكتشاف الذات التي تختبئ وراء الفهم، وفي معرفة أسرار منطق خطابها التي قد تخفيها ولكن يفضحها تأويلها وتصورها لشتى موضوعات المعرفة والكون. فالتأويل لا يتجه إلى الموضوع كما قد يحاول المؤول أن يوهم، وإنما هو ينطلق وقد حدد بدءاً شروط فهم الموضوع الذي لن يكون حينئذٍ إلا موضوع الذات، وهنا، وفي إطار معرفة العالم، تتصارع منذ القديم فلسفتان تميل إحداهما إلى أن تراه مجلى لجدل ثنائي بين الغيب والشهادة، وتكتفي الأخرى بحصره في المادة سواء كظاهرة متحركة، أو في فهم أبعد وأعمق، كمادة في جدل الصيرورة عبر القانون الذي وإن حكمها، فهو لا يتجاوزها بحال.

وتنبع خصوصية الفهم الصوفي للعالم من توسيع دائرة جدل الغيب والشهادة إلى درجة

1- ن. م. 4/ 264.

التأكيد على أن كل ذرة في العالم، محكومة بالعالم الروحاني المفارق. وأن لكل جسم في العالم، روحانية مصاحبة هي ذات التدبير فيه. يؤكد «ابن عربي» هذا التعليم بقوله: «اعلم رحمك الله ونور بصيرتك، أن عالم الملكوت هو المحرك لعالم الشهادة وتحت قهره وتسخيره. حكمة من الله تعالى، لا لنفسه استحق ذلك، فعالم الشهادة لا يصدر منه حركة ولا سكون ولا أكل ولا شرب، ولا صمت، إلا عن عالم الغيب»[1]. وبذلك تتأسس ثنائية الوجود وينشطر العالم إلى حقيقتين مختلفتين من حيث الأثر والتجسد، ولكن ليستا منفصلتين بل هما على أشد ما تكونان اتصالاً. فالحقيقة الثانية، التي هي عالم الشهادة لا حركة لها، ولا سكون إلا بفعل الحقيقة الأولى، متمثلة في عالم الغيب. ويوضح «ابن عربي» الأمر، بما يحدث على مستوى حياة العالم الحيواني. فالملحوظ، أن حياة أي حيوان وحركة أعضائه، إنما مصدرها القلب «وهو من عالم الغيب، والحركة وما شاكلها من عالم الشهادة»[2].

والعالم الغيبي المهيمن على عالم الشهادة، هو العالم الروحاني الذي هو واحد من حيث الأصل، إذ إن روح الوجود واحدة. ولكنه يعيد تأسيس وحدته وتدبيره في كل جسم من العالم. «فإن لكل صورة في العالم روح مدبرة، وحياة ذاتية، تزول الروح بزوال تلك الصورة كالقتيل. وتزول الصورة بزوال ذلك الروح، كالميت الذي مات على فراشه ولم تضرب عنقه»[3]. غير أن «ابن عربي» يستطرد إلى فكرة غريبة، وهي تأكيده على أن حضور الروح في صورة العالم، إنما هو حضور التدبير والتوجيه. أما الحياة الذاتية لهذه الصور فهي غير متأثرة بوجود الروح أو بغيابها». والحياة الذاتية لكل جوهر فيه، غير زائلة بتلك الحياة الذاتية التي أخذ الله بأبصار بعض الخلق عنها».[4] معنى ذلك على وجه التحديد، أن الروح المبثوثة في الجسم، ليست جوهر حياته ومقوم وجوده. إنها على وجه أدق، شرط في حركته وسكونه، وموته. وحياته الظاهرية من ضمن عالم الحركة والسكون، ولكن الحياة بمعناها الأعمق متمثلة في وجود الجوهر بذاته، هي وجود أصيل يتجاوز الجدل الدائر فيه بين الحركة والسكون والذي يحدثه تفاعل عالمي الغيب والشهادة.

1- «ابن عربي»: رسالة في الفراسة الحكمية والشرعية. مخطوط بدار الكتب الوطنية التونسية رقم 17927، الورقة 6 الوجه الأول.

2- «ابن عربي»: رسالة في الفراسة الحكمية والشرعية.

3- الفتوحات المكية 3/ 67.

4- ن. م، ن. ص.

واعتباراً إلى أنه «ما من شيء تكون له صورة طبيعية في العالم، إلا ولها روح قدسي»[1]، فإن العالم كله يصبح حقيقة واحدة ذات وجهين وجه مؤثر هو الغيب، ووجه متأثر منفعل، هو عالم الشهادة. وهكذا يهيمن جدل الغيب والشهادة على العالم بكل ما فيه ومن فيه ليصبح من معنى ما، القضاء المبرم الذي لا يرد، والحقيقة الأصلية التي تمنح العالم هويته ومعناه.

يبدو أن هذه الفكرة في هيمنة عالم الغيب وإشرافه على عالم الشهادة، ليست غريبة عن الثقافة الإسلامية عموماً، وبخاصة عن معنى الإيمان الديني في الإسلام، والذي يتمثل أساساً في الاعتراف بعالم الغيب وبالجوهر الإلهي من هذا العالم، على أنه الفاعل لكل شيء بل ربه وصانعه. إن عالم الغيب هو المقولة الأساسية، وهو العقيدة الركن، التي بها يتم إيمان المؤمن. ويتأسس هذا الإيمان على الاعتراف بأن الله على كل شيء قدير وأنه هو الفاعل أصلا باعتبار أنه ما من خلق يخلق صغيرا كان أو كبيرا،إلا وهو خلقه تعالى أولاً، وتحت رقابته وتدبيره[2]. تلك هي البذور الأولى التي شكلت مبادئ جدل الغيب والشهادة عند «ابن عربي» وغيره من المتصوفة. غير أن كيفية ظهور هذا الجدل وطريقة تحققه، تختلف في المنطق الصوفي عنها لدى الفلاسفة والمتكلمين المسلمين. فعلى حين يكتفي عامة المسلمين بالحديث عن إشراف إلهي عام على الكون، ويصرحون بخالقية الله له، دون أن يحاولوا الوصول إلى النتائج النهائية التي يؤدي إليها مثل هذا الاعتراف، فإن «ابن عربي» يلح على استفادة نتائج هذا الإيمان، وينطلق من مقدماته ليبني عليه هيمنة سلطان الروح على عالم الشهادة.

إلا أن «محمد عابد الجابري» يذهب إلى أبعد من مجرد تأصيل فكرة الجدل الكوني هذه في مقولات الإسلام الأولى وفي مصادره الأصلية بل يشير إلى أن هذا المعتقد في التأثير المتبادل، هرمسي[3] وأنه من صميم مبادئ الكيمياء الهرمسية، التي ستجد لها بعد ذلك صدى واسعاً عند فيلسوف كيميائي مسلم هو جابر بن حيان». ويذكر «الجابري» أن المبدأ المؤسس للكيمياء

1- الفتوحات المكية 2/ 305.

2- يشير القرآن الكريم إلى هذا المعنى في قوله تعالى: (...وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِن ذَٰلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ) (سورة يونس: الآية 61).

3- الهرمسية: نسبة إلى هرمس «المثلث» كما هو شائع في المؤلفات العربية أو المثلث بالنبوة والحكمة والملك، كما ورد في كتاب المبشر بن فاتك أو العظيم ثلاث مرات «كما يرد في المراجع الأجنبية. ترجمة لكلمة Trismegiste الملازمة لاسمه المميزة له عن باقي الهرامسة. - انظر الجابري: تكوين العقل العربي: 174 وما بعدها.

الهرمسية يتمثل في اعتقاد الهرامسة أنه «ما من طبيعة إلا وهي مجذوبة بطبيعة أخرى وما من طبيعة إلا وهي تهيمن على طبيعة أخرى»[1]. وعلى هذا، فإن القول بالأصل - الطبيعة - الروحي للأشياء، هو بمثابة البحث على علل لحركة هذه الأشياء خارجها. الأمر الذي كان سمة للكيمياء القديمة عامة، والذي أسس على حد قول الجابري أيضاً، ظاهرة خطيرة انتقلت إلى الفكر الديني في الإسلام، تلك هي ظاهرة «دمج العلم في الدين والدين في العلم»[2]. وبالطبع، لم يكن الجابري لينتهي إلى غير ما انتهى إليه فعلاً من القول بأن التصوف الإسلامي ليس سوى صدى للمعتقدات الهرمسية، التي نهل منها حتى «أمسى هرمسياً تماماً»[3].

والواقع أننا نرى أنه لا بد من التفريق بين معنى دمج العلم في الدين والدين في العلم، وبين مغزى الاعتقاد في الترابط والتداخل الكامل بين المبدأ الروحي والمبدأ المادي. فنحن على المستوى الثاني، أمام عملية توحيد لقطبين الأولى تسميتها الحقيقة والواقع. إن حقيقة حركة كل شيء، مبدؤه وأصله الروحي أما واقعه وتمظهره، فشكله المادي المحسوس. ولسنا هنا أمام منطق ديني كما قد يخيل إلى البعض، على العكس، إن «ابن عربي» يشير إلى هذا الجدل على أنه واقعة كونية شاملة ومهيمنة لا تنكر من قبل العارفين. وصحيح أيضاً، أن خلفية هذا الجدل بين الغيب والشهادة خلفية دينية، ولكنه جدل لا يهدف إلى إقصاء العلم، لأنه من العبث فعلاً، أن نعتبر مجرد تمظهر المادة علماً أي أن تكون الظاهرة المادية إحالة مباشرة إلى العلم. إنه على الأصح، مقولة في تأطير الواقع وفي تأويله، أي ميتافيزيقا لا تتجاوز حدودها إلى محاصرة مقولات العلم، بقدر ما تقدم نفسها كمبدإ يلتقي مع العلم، من حيث هو الحقيقة كما هي في الواقع أيضاً.

ذلك هو الشرط الأول في التأويل الصوفي عموماً، وعند «ابن عربي» خصوصاً. إنه تأويل لا يتجه رغم ذاتيته، إلى نفي حقائق الموضوع وإعلان سلطة الذات على الحقيقة، بل يحاول أن يقدم نفسه دائماً، كمبحث في الحقيقة. ويرد «ابن عربي» فكرة الهيمنة الروحية، إلى مقولته الأساسية في ظهور العالم تنفيساً على الأسماء الإلهية. وباعتباره مجلى، فهو أيضاً مجال لأثر هذا الاسم فيه. فلا ظهور لشيء في العالم إلا على مقتضى حقيقة الاسم الإلهي الذي يحكمه. بهذا

1- الجابري: تكوين العقل العربي: انظر 182، وانظر أيضاً ن. م ص 195.

2- ن. م. ص 182.

3- ن. م ص 211.

يصبح لكل موجود ولكل حقيقة في العالم «أصل إلهي ترجع إليه. لولا ذلك الأصل الإلهي يحفظ عليها وجودها، ما وجدت ولا بقيت»[1].

ولكن ما معنى هيمنة الأسماء الإلهية على مفردات العالم؟.

يعني ذلك عند «ابن عربي»، أن الحق هو أصل العالم. وإن كل كائنات هذا العالم تحمل بالضرورة برنامج الحق مسطراً في خلاياها وفي تكوينها. فإذا ما كانت الأشياء تبدو ظاهرياً وكأنها لنفسها، أي تحيا ذاتها وكيانها المستقل وإذا كان لكل موجود كوني سبب يربطه بالعالم، كأن يكون مولداً، فإن الكشف الصحيح كما يؤكد «ابن عربي»، يكشف أن له وجهاً ثانياً إلى الله.

حينئذٍ تظهر أشياء العالم للعارف، كبرازخ بين أسبابها الظاهرية، وبين الله تعالى[2]. هكذا تتجاوز الحركة الكونية أبعادها الظاهرية من حيث هي واسطة الربط بين مفردات العالم الخارجي، ومن حيث هي صادرة عن أسبابها المادية، لتصبح إشارة في عرفان العارف، تكشف له عن تدبير الله تعالى، وعن أثره في الوجود. ليس معنى ذلك أن العارف ينكر قوانين التفاعل الكيميائي الكوني، وقوانين التواصل بين الكائنات كما تبينها مختلف فروع العلم ومجالاته، ولكنه فقط لا يتوقف عند مجرد القانون، بل يتجاوزه إلى طرح السؤال العقلي المعروف حول مبدئه وغايته. هنا تنبع الإيديولوجيا بالضرورة، ويصبح العالم مجالاً لموقف؛ موقف هو منحاز بالأصالة إلى انتماء أصيل يأسر الذات ويكون معنى إيمانها. إن الإيمانية في معناها الأعمق، ليست أكثر من النفوذ إلى سر الله في الوجود، في الوقت نفسه الذي تعترف فيه بحقائق هذا الوجود على ما هي عليه. ذلك هو مقام الجمع بين السببين، السبب الكوني، والسبب الإلهي. ولنقل برزخ الالتقاء بين عالمي الغيب والشهادة في فكر العارف الذي لا يرى أن الظاهرة من حيث هي مشهودة، قادرة على أن تعلن بنفسها مبدأ وجودها، وأن تحقق في بدء من ذاتها ومنتهى من صيرورتها، معنى لكونها. إن الحركة فعل الوجود، ذلك اعتراف أول يشكل مبدأ التأويل الروحي للمكون. ولكن وجهة هذه الحركة، هي مجال واختصاص رب الوجود.

وهنا نجد أنفسنا مباشرة، لا أمام العالم المعطى فقط، وإنما أمام العالم الرمز الذي هو في تركيبه الجديد، نتيجة عيان صوفي يتجاوز مجرد العيان «التجربة» العلمية وإن كان لا ينفيها.

1- الفتوحات المكية 2/ 340.

2- ن. م: 2/ 568.

بذلك يبرز المفهوم العرفاني للكون على أنه كون الله، ليقابل المفهوم المادي، الذي يصر على عدم الخروج عن منطق العيان التجريبي، وعلى تعريف العالم فقط بكونه يعني «نفس مفهوم الطبيعة كما هي من دون إضافة غريبة»[1]. معنى ذلك، أن العالم ليس سوى ما يظهر فقط، وأنه وجود وحركة، وجدل في ذات الموجود المادي الظاهر، وأنه بحسب هذا التعريف، مكتف بنفسه وليس في حاجة إلى تفسيره بما يسميه «نيتشه» بـ «وهم العوالم الخلفية»[2]. وهنا نجد أنفسنا في عمق المفهوم الظاهري للوجود، الذي ينص أولاً وبالذات على أن «الظاهر يحيل إلى السلسلة الكلية للظواهر، لا إلى واقع مختبئ يجتذب لنفسه كل وجود الموجود»[3]. بذلك يتوحد الوجود بالظاهر، ويشكلان حقيقة واحدة مقتضاها، أن حقيقة وجود كل موجود هي مجرد ظهوره، وما يحمله هذا الظهور نفسه من أبعاد لا تتجاوز ظاهرته التي ظهر فيها. يقول «سارتر» فيما يقيس وجود الظهور، هو أنه يظهر. ولما كنا قد حصرنا الواقع في الظاهرة، فإننا نستطيع أن نقول عن الظاهرة، إنها كما تظهر»[4]. ويدفع «سارتر» بالمقولة إلى نهايتها الخطيرة قائلاً: فلماذا لا ندفع بالفكرة إلى حدودها ونقول إن وجود الظهور هو الظهور»[5]. ومع هذا الاستنتاج الأخير، نلتقي مع الإيديولوجيا الثانية في تفسير العالم، الإيديولوجيا المادية، التي تنبني على مصادرات ثلاث مهمة، بشأن مكونات الوجود يلخصها «سارتر» فيما يلي بقوله: «يبدو أن أول خطواتها «المادية» هو إنكار وجود الله وإنكار الغائية العلوية، وثاني خطواتها، هي إرجاع حركات الروح، إلى الحركات المادية. والثالثة هي استبعاد الذاتية، مع تحويل العالم وفيه الإنسان، إلى نسق للأشياء المترابطة فيما بينها بعلاقات كلية»[6]. فالعالم في تأويله الثاني المادي، هو أيضاً كما نرى، عالم مؤول، أي عالم مصنوع، ليلائم منطق الإيديولوجيا المادية. والحقيقة أن «سارتر» نفسه، الذي يعد نقده هذا من أنضج الأفهام حول الفلسفة المادية، سريعاً ما يخلص إلى الحقيقة التالية: «وأنا استنتج هنا بمنتهى الإخلاص أن هذا المذهب (المادي)، ميتافيزيقي وأن الماديين ميتافيزيقيون»[7].

1- سارتر: المادية والثورة: 9.

2- سارتر: الوجود والعدم، ترجمة. عبد الرحمن بدوي، بيروت. دار الآداب ط1 1966 ص 14.

3- ن. م، ن ص.

4- ن. م ص 21.

5- ن. م، ن. ص.

6- سارتر: المادية والثورة ص 7.

7- ن. م ص 7-8.

وبذلك نخلص إلى الاستنتاج، أن ما قدم حول العالم من أفهام سواء من قبل المؤمنين أو من قبل الماديين، لا يمكن أن يتجاوز مجرد كونه موقفاً من العالم، لا العالم في حدة ذاته. فكل منظومة في المعرفة تتطلب «ميتافيزيقاً» خاصة، مهما كان مشرب هذه الميتافيزيقا. وسواء أمالت نحو تأكيد حضرة الروح، أو نفي الوجود الروحي تماماً.

وإذا كان «ميرلوبنتي»، يدعو الفلسفة إلى أن «تتعلم النظر إلى العالم كما هو»[1]. فإن تاريخ الفلسفة نفسه، أثبت إلى حد الآن، أن العالم لا يمكن أن يكون بالنسبة للإنسان، إلا هذا العالم، أي «عالمنا» بما نحن فيه نصنعه ونؤوله، ونعانيه. ولعل الوجوديين، كانوا الأكثر توفيقاً في محاولة ملاحقة الظاهرة بالانغراس فيها، ومحاولة تقمص حقيقتها، أي بمحاولة نسيان أنفسهم في انفعال العالم.

ليس غريباً إذ ذاك، أن يعيد «ابن عربي» تأسيس العالم. وأن يعبر عن روح مغامرة، في عملية القراءة الثانية هذه، إلى حد يرتجف معه «هانز شيدر» ليصف هذا العيان، بأنه رغم أنه «يعرض نفسه على أنه نتيجة عيان صوفي، لكنه في الواقع ليس إلا من عمل عقل يركب التصورات ببرود»[2].

ولكن لماذا اعتبر «شيدر» إن مقالة «ابن عربي» في العالم هي أدعى إلى أن تكون تركيباً عقلياً، وليست مظهراً لتفاعل وجداني مع روح العالم، كما هو الشأن بالنسبة لباقي المتصوفة؟

للإجابة عن هذا السؤال، لا بد أن نشير إلى ذلك البناء الروحي الهائل الذي أقامه «ابن عربي» بموازاة الوجود المادي للعالم، والذي شكل ما يمكن أن ندعوه مع «الدكتور نصر أبو زيد» «الدولة الباطنية»، بكل ما تعنيه كلمة دولة عادة من نظام حكم تراتبي، قائم على أساس من سيطرة السلطة العليا فالتي دونها، إلى آخر المراتب. وتتكون الدولة الباطنية عند «ابن عربي»، من مجموعة مختارة من كل البشر يحكمون العالم، ويوجهون مساره إلى ما وجه له. وهم إلى ذلك، وهذا هو السبب الأهم في وجودهم، يشكلون الشرط الحقيقي في استمرار رسالة العالم. ولا ريب أنهم وهم يتولون المهمة الكونية الضخمة، لن يكونوا أيّاً كان من البشر، وإنما هم صفوة مختارة تلتقي رغم اختلاف حظوظ أفرادها، في صفة جامعة وهي كونها، على حظ كبير من الإيمان بالله. وكذلك فإن حضور الروح فيها، يتجاوز من

1- انظر مطاع صفدي: الحرية والوجود ص 56.

2- هانز هنريش شيدر: نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين مصدرها وتصويرها الشعري ضمن كتاب الإنسان الكامل في الإسلام، عبد الرحمن بدوي. الكويت، وكالة المطبوعات ط 2 1976، ص 69.

حيث مداه، حضورها في باقي العباد. وعلى رأس هذا العالم الباطني، الذي يقدمه «ابن عربي» على أنه المقصود الأول من حركة العالم ووجوده، نجد «القطب» وهو الذي لا يكون في الزمان إلا واحداً وهو «الغوث» وهو من المقربين، وهو سيد الجماعة في زمانه»[1]. ويستطرد «ابن عربي» في ذكر هؤلاء مقسماً إياهم إلى رجال الله مما يحصرهم العدد، وإلى آخرين مما لا يحصرهم عدد، وموزعاً على كل طائفة منهم، أدواراً كونية بها يتم حفظ المقصود من وجود العالم وبقائه. أما المستشرق «ماسينيون»، فيحصر رجال الغيب عند الصوفية في «ثلاثمائة من النقباء»[2] وأربعون من الأبدال[3] وسبعة أمناء[4] وأربعة عمد[5] ثم القطب وهو الغوث[6].

ومهما يكون من شأن رجال العالم الباطني هؤلاء، فإن الصفة التي تكاد تجمعهم، هي كونهم «مجهولون في الأرض معروفون في السماء»[7]. إن المهمة الأساسية لعالم الأقطاب والورثة هو حفظ روحانية العالم وتأكيد انتمائه إلى الحق تعالى أولاً وآخراً. وتوجيهه إلى قصده النهائي، وهو ربه الذي خلقه.

1- انظر الفتوحات المكية 2/ 6 وما بعدها.

2- النقباء: هم اثنا عشر نقيباً في كل زمان لا يزيدون ولا ينقصون على عدد بروج الفلك الاثني عشر برجا وهم استخراج خبايا النفوس وغوائلها... وأما إبليس فمكشوف عندهم يعرفون منه ما لا يعرفه من نفسه وهم من العلم بحيث إذا رأى أحدهم أثر وطاة شخص في الأرض علم أنها وطأة سعيد أو شقي. انظر الفتوحات المكية 2/ 7.

3- الأبدال: الأبدال أو البدلاء هم سبعة رجال يسافر أحدهم من موضع ويترك جسداً على صورته فيه بحيث لا يعرف أحد أن فقد وذلك معنى البدل لا غير. وهم على قلب إبراهيم عليه السلام. (الكاشاني: إصلاحات الصوفية: 14).

4- الأمناء: هم الملامتية وهم الذين لم يظهر ما في بواطنهم أثر على ظواهرهم وتلامذتهم ينقلبون في مقدمات أهل الفتوة. (الكاشاني: ص 11).

5- العمد: عند الكاشاني: العمد المعنوية: هي التي تستمسك بها السموات المشار إليها بقوله تعالى: (خَلَقَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا...) (سورة لقمان: الآية 10) فإنه تلويح إلى عمد لم تروها وهي روح العالم وقلبه ونفسه، وَهِيَ حقيقة الإنسان الكامل الذي لا يعرفه إلا الله، كما قال تعالى: (أوليائي تحت قبابي لا يعرفهم غيري). انظر: الكاشاني: ص 96.

6- دائرة المعارف الإسلامية: تأليف مجموعة من المستشرقين، مادة تصوف، تحرير ماسينيون 5/ 237.

7- الفتوحات المكية 2/ 12.

ليس غريباً حينئذٍ، أن يرتب «ابن عربي» على هـذا البنـاء البـاطني اقتناعـاً بـأن العـالم خلـق «للتسبيح بحمده سبحانه لا لأمر آخـر (...) والعـالم لا يفـتر عـن التـسبيح طرفـة عـين، لأن تسبيحه ذاتي كالنفس للمتنفس»[1]. وهو يقدم هذه القناعة على أنها حقيقة وسر مـن أسرار العـالم، لا تنكشف للمحجوبين.

يقول: «فمن أسرار العالم أنه ما من شيء يحدث إلا وله ظل يسجد لله ليقـوم بعبـادة ربـه على كل حال، سواء كان ذلك الأمر الحادث مطيعاً أو عاصياً. فإن كان من أهل الموافقة، كان هو وظله على السواء. وإن كان مخالفاً ناب ظله منابه في الطاعة لله تعالى»[2].

هل نحن أمام حقيقة، أم نحن أمام موقف؟ يخيل إلينا أننا لسنا في حاجـة إلى الإجابـة. إن العالم هنا يصبح مفهوماً على النحو التالي: إنه حركة لا بد أن تركـع شـاءت أم أبـت. وبـذلك يتحقق الانسجام ويتجاوز الصوفي كل أشكال الخلل والنكران التي يمكن أن تحدثها الكثرة في الوجود، وبذلك أيضاً يطمئن العارف إلى أنـه مـا زال يملـك بـشأن العـالم، وبـشأن الوجـود عموماً، حقيقة كلية قابلة لتفسير كل شيء. إن إعلان روحانية العالم وتأويله في هذا الاتجاه، هو إعلان أول وبالذات، لسلطة العارف على الوجود، وتأكيد عـلى اسـتيعابه للمعادلـة الكونيـة. وبمعنى آخر، إنه إعلان أنّ العارف هو بالضبط في الموقـع الـذي يجـب أن يكـون فيـه الكـائن صاحب الوعي، أعني الموقع الذي يسمح بإنتاج الحقائق الكلية، أمهات حقائق العالم، ومبادئ تفسير الوجود. وهنا أيضاً، وكما لاحظنا في أغلب موضـوعات المعرفـة الـصوفية، يجـد «ابـن عربي» سنداً حقيقياً من القرآن يدعم اتجاهه في استحداث لسان ثان للعالم به يكون مـسبحاً لله، خاضعاً لأحكامه. فهو يستشهد مثلاً بقوله تعالى:

﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ...﴾[3]

ويستشهد كذلك بقوله تعالى:

1- الفتوحات المكية 3/ 151.

2- ن. م 1/ 137.

3- سورة الحج: الآية 18.

﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وما فِي الْأَرْضِ مِن دَآبَّةٍ وَالْمَلَآئِكَةُ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾[1]

تسبيح الوجود باسم ربه، حقيقة قرآنية لا لبس فيها. و «ابن عربي» في الحقيقة، قد أحسن تأويلها عندما أعلن أن تسبيح العالم ذاتي له كالنفس للمتنفس، أي أن في نفس تمظهر مفردات العالم، وفي جوهر صيرورتها وفقاً لقوانينها يكون تسبيحها. هكذا تكون الشمس مسبحة باسم الله، وهي تنطلق من المشرق إلى المغرب في رحلة هي اقتراب أبداً من مستقر لها. وهكذا يسبح القمر باسم الله، وهو يخضع للتقدير، فيهل ثم يكتمل أوان الإبدار، ثم يؤوب إلى ربه كالعرجون القديم، لا يغنيه اكتماله عن نقصه.

وفي كل موجود كوني مجلى للتسبيح الإلهي. وسواء أعلم ذلك الموجود أنه يسبح أم لم يعلم، فإن من الأكيد أن موجوداً آخر عدا الله، يعلم أيضاً سر هذا التسبيح بل يهيم فيه، ويندمج في نفس تعبير الوجود عن طاعته لربه. وذلك هو أيضاً، العارف المؤول للكون باسم الله.

أخيراً، هكذا يتوحد العالم في نظام واحد شامل، وهو تسبيحه وفي تسبيحه، تنتفي كثرته، ليبرز تأويله، وتأويله هو أنه عالم رغم أنه متعدد في أفراده إلا أنه واحد في اتجاهه، وواحد في قصده. وبهذا نقترب أخيراً من المشروع الكبير، مشروع الوحدة الكلية التي تنتظم الوجود كل الوجود، في سكونه وحركته، في ظاهرة وباطنه، وأيضاً في أوله وآخره. إذ ذاك، نحن أمام الوجود الحق.

3- الوجود الحق: ائتلاف الحق - الخلق وميلاد الإنسان:

لاحظنا ونحن نتناول علاقة الإنسان بالله، أنه بقدر ما أن الله المطلق تدرع بجبروته، وأسدل على ذاته المطلقة الأستار، فليس إلا هو على ما هو عليه أزلاً وأبداً، فإن الله الحق، تعطف على أسمائه، فخلق الخلق ليكونوا مظاهر لهذه الأسماء ومجالي لأحكامها ومقتضياتها. فامتد الحق (الأسماء) في الخلق على مستويات ومراتب، وكان تمام ظهوره في الإنسان جامع الأسماء الالهية على وجه الكمال. الإنسان الحق أو بالأحرى «الإنسان «العبد - الحق»، تلك منظومة أولى من منظومات الوجود، شكلت أساس ظهور هذه النشأة الإنسانية التي لن يكتمل معناها إلا بتعبيرها عن جانب آخر من الوجود، ذلك هو الوجود الممكن أو العالم، الذي توزعت حقائقه على مفرداته التي لا يحصرها العد، فكان الإنسان ابن العالم ومجلاه الأخير، هو الخلق الجامع لحقائق عالم الإمكان.

1- سورة النحل: الآية 49.

الإنسان الخلق، تلك هي الحقيقة الثانية المتممة لجوهر الوجود الإنساني. وبالتقاء الحقيقتين، واجتماع العالمين، واتصال البعدين في هذا البرزخ الجامع، يبرز منطق الوجود على شكل تمامي، وتنجلي حقيقته الأصلية، جامعة الحقائق. «الوجود الحق - الخلق»، الذي يختصر أخيراً إلى «الوجود الحق»، هو الحقيقة التأليفية التي لا تشكل جمعاً لأصولها فقط، وإنما تجسد على المستوى الوجودي، كيفاً جديداً ينضاف إلى الكون: إنه الإنسان الذي سيشهد الميلاد الصعب، الميلاد الذي أنكرته الملائكة خوفاً على الحق من ظهور الفساد فيه، والذي أنكره الشيطان خوفاً من تمام الحق فيه. حينئذٍ كان لا بد للحق المطلق أن يصرح، ولقد فعل: إن الميلاد هنا ليس وجوداً مكتفياً بوجوده، إنه مشروع جديد في الوجود. فوجوده توحيده للوجود، ليس إلا ذلك سبيلاً لتأدية الأمانة وتحقيق الخلافة من قبل هذا البعث الجديد في نسغ الوجود - الكامل - الحق.

وإذا ذاك، كان على الإنسان أن يتهيأ ليستخلص من لب الوحدة منطقها ومن عمق كيانه، من خلقه ومن حقه على السواء، معناهما ليؤوب في النهاية إلى ربه بالمعنى الواحد الأحد، بالتوحيد الخالص، فيحوز النصر ويضمن لذة الشهود. فكيف تجلت وحدة الوجود عند «ابن عربي»؟ وكيف كان الإنسان في عرفانه مجلى هذه الوحدة وموجهاً نحو التوحيد في الوقت نفسه؟

أ- معنى وحدة الوجود:

ليست فكرة وحدة الوجود مستحدثة، بل هي من أقدم العقائد الإنسانية في فهم الحياة وتصور الوجود. ولم يكن ظهورها مقتصراً على دائرة ثقافية دون أخرى، رغم أنها كانت أقرب إلى قلوب فلاسفة الشرق القدامى، الذين أدتهم تأملاتهم إلى تلمس أبعاد وحدة الكون، وقادتهم رياضاتهم إلى التوحيد بين الجسم والروح، فاكتشفوا اللطيف في الكثيف، وصعدوا الحس إلى مستوى المعنى على اختلاف بين الجميع طبعاً، في خصوصيات تصور كل منهم، وفي دقة تعبيرهم عن نفس الوجود الساري، الذي طاف بعقول البعض، بينما اتجه إلى القلوب مباشرة لدى البعض الآخرين.

وغني عن الإفصاح، القول بأن «ابن عربي» لا بد أن يكون قد اطلع على طرف من مذاهب

الفلاسفة في «وحدة الوجود»[1]، وعلى الكثير من أقوال وأشعار أسلافه من المتصوفة المسلمين، الذين هزت هذه العقيدة أعماقهم أيضاً رغم أنه لا يقدم عرفانه أبداً كفكر ذي نسبة إلى السابقين

1- بخصوص المصادر التي يعتقد أن «ابن عربي» استقى منها فكرة وحدة الوجود يمكن العودة إلى: أبو العلاء عفيفي: من أين استقى «ابن عربي» فلسفته التصوفية؟ وبخاصة الصفحات (20-23)، وهنا يبدو عفيفي مضطرباً فعلاً في تأكيد انتساب عقيدة وحدة الوجود عند «ابن عربي» إلى فكرة «الفيض» الأفلوطينية لكنه لا يلبث أن يصرح بأن «ابن عربي» قد صاغ نظريته في وحدة الوجود مستفيداً من الآراء الأفلوطينية التي أخذها عن إخوان الصفا. يقول: «وهكذا بعبارة أخرى يدخل «ابن عربي» فكرة الفيوضات إلى مذهبه في وحدة الوجود، آخذاً هذه الفكرة عن أخوان الصفا، ويحلها من هذا المذهب محلا خاصاً مع أنها في أصلها ليست من وحدة الوجود في شيء» (ص 23 من البحث المذكور أعلاه). وإلى مقدمة فصوص الحكم «التي يشير فيها عفيفي إلى المصادر التي شكلت أصولاً لوحدة الوجود عند «ابن عربي» يقول: «فقد قرر مذهب وحدة الوجود في صورته النهائية ووضع له مصطلحاً صوفياً كاملاً استمده من كل مصدر وسعة أن يستمد منه كالقرآن والحديث وعلم الكلام والفلسفة المشائية والفلسفة الأفلاطونية الحديثة، والغنوصية المسيحية، والرواقية، وفلسفة فيلون اليهودي، كما انتفع بمصطلحات الإسماعيلية الباطنية والقرامطة وإخوان الصفا ومتصوفة الإسلام المتقدمين عليه ولكنه صبغ هذه المصطلحات جميعها بصبغته الخاصة وأعطى لكل منها معنى جديداً يتفق مع روح مذهبه العام في وحدة الوجود». (ص7).

وراجع لنفس الكاتب: الأعيان الثابتة في مذهب «ابن عربي» والمعدومات في مذهب المعتزلة في الكتاب التذكاري ص 216.

وراجع أيضاً: محمد غلاب: المعرفة عند محيي الدين بن عربي في الكتاب التذكاري لـ «ابن عربي» ص 186، ويذهب محمد غلاب في نفس البحث إلى نفي أن يكون «ابن عربي» من فلاسفة الوحدة. وبعد تقديم جملة من النصوص يستنتج قائلاً: يبدو جلياً أن الإمام محيي الدين كان بريئاً البراءة كلها من فكرة وحدة الوجود نقياً من مبدأ الحلول وأن عقيدته كانت من أكثر العقائد تنزيهاً لله وأجلها تقديساً له». =

= ويمكن أيضاً مراجعة: الجابري في تكوين العقل العربي ص 213، وكذلك علي سامي النشار في نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام 1/ 189 وكذلك دائرة المعارف الإسلامية 1/ 233 مادة «ابن عربي»، للمستشرق فير.

وواضح أن ما ثار حول «ابن عربي» من جدل في القديم أيضاً كان مبعثه فكرته هذه في وحدة الوجود، فقد انقسم الناس حوله بين مؤيد ومكفر. نجد في كتاب مناقب «ابن عربي» لإبراهيم القارئ البغدادي النص التالي: فممن طعن عليه «ابن عربي» وذهب إلى تكفيره: الواسطي والبدر ابن جماعة والزين العراقي، وابن تيمية وأبو حيان الأندلسي وابن خلدون والبقاعي وغيرهم. وهم ليسوا من أهل الطريق. وممن من أشاد به ودافع عنه مثل القاضي الزملكاني والفيروزابادى والقارئ البغدادي والعزبن عبد السلام في آخر حياته والسيوطي والشعراني وعلي بن ميمون وغيرهم.

انظر: إبراهيم القارى البغدادي: مناقب «ابن عربي»، تحقيق صلاح الدين المنجد بيروت، مؤسسة التراث العربي 1959 ص 6-7.

ويورد الواسطي بالفعل قائمة بأسماء كتب وقع تأليفها حول «ابن عربي» مدحاً له أو قدحاً فيه.

أو اللاحقين من بني البشر. وإنما يعلن أبداً، أنه وارث للكلمة وعن ربه، متلق، غير أنه إذا صح ما نعتقده من أن وحدة الوجود هي منطق شامل في فهم الوجود، يستوعبه البشر، كل بحساب إمكاناته ومدى استعداده، فإن «ابن عربي» أيضاً لم يكن هنا مجرد ناقل لمذهب سابق معروف، كما يوهم البعض وإنما كان كما تكشف تجربته، صوفياً يقف أمام الوجود بكل جبروته، يحاول أن يفهمه. ومعنى أن يفهمه، لدى الصوفية عادة، بنفس معنى أن يوحده. هكذا، نفضل أن يكون الحديث في دائرة العرفان عن كيفية توحيد كل واحد من العرفانين على حدة، وعن مدى أصالة تجربته ومدى اتساعها.

ونقدر أن منطق الإحالة، قد يؤدي فعلاً إلى التعسف على المذهب وإلى تهميشه في درجة لاحقة.

كيف تبدى الوجود «لابن عربي» وهو يقف بروح الصوفي، فرد الوجود أولاً، ولكن أيضاً صاحب مشروع تأويله وتوحيده ثانياً؟

الصورة الأولى التي تجلى بها الوجود «لابن عربي»، تجليه على هيئة كلمات، هي كلمات الله تعالى. «فالموجودات كلها كلمات الله التي لا تنفد فإنها عن «كن» وكن كلمة الله».[1] ففعل الله عين قوله، وقوله عين ظهور الأشياء في العالم. فـ «ليست كلمات الله سوى صور الممكنات، وهي لا تتناهى، وما لا يتناهى لا ينفد، ولا يحصره الوجود». و «ابن عربي» هنا يستلهم الآية القرآنية»:

﴿قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾[2]

فالله تعالى متكلم، وكلامه تعالى عين ذاته، وذاته لا تتناهى، فكلامه لا يتناهي، فالموجودات لا تتناهى. فكل كلمة هي وجود وكل وجود هو موجود. بذلك يتوحد الوجود بالموجود، ويصبح الوجود فيضاً أبدياً، أي موجوداً أبدياً، وباعتبار أن «ألسنة العالم كلها أقوال الله»[3] فإن الوجود يظهر حينئذٍ، على هيئة رق منشور، وبساط مفتوح، يكتب فيه الله تعالى كلماته بواسطة كلمة «كن». «فالوجود كله رق منشور، والعالم فيه كتاب مسطور»[4]. وبذلك يستوعب

1- «ابن عربي» فصوص الحكم 1/ 142.

2- سورة الكهف: الآية 109.

3- الفتوحات المكية: 3/ 211.

4- الفتوحات المكية: 2/ 367.

الوجود العالم، ويضمه إليه. فيكون العالم بعض الوجود، والبعض هنا لا يخالف الكل وإنما يندرج فيه ويذوب في أحشائه.

وبما أن الله تعالى، هو الوجود المطلق كما يؤكد «ابن عربي» فإن كل وجود سواه هو تعبير عنه وإعلان عن حضوره. إن الوجود الثاني المحدود، هو علامات الله وشعائره».[1] والشعائر حرم تذكر بخالقها، وتدعو الإنسان إلى الإبانة والخشوع فكل موجود دعوة لله، وتذكير به. وفي كلمة، أن كل موجود هو آية من آيات الله.

واستشعاراً منه لهذا الترابط الوثيق الذي يضم أجزاء الوجود بعضها إلى البعض، تمثل «ابن عربي» حضرة الوجود على شكل شجرة أصلها الحق وفروعها الخلق وأغصانها الأسماء الإلهية. وسمى تلك الشجرة، شجرة الوجود أو شجرة الكون[2] قال: «فهو (الحق)، الأصل الذي نحن فروعه، والأسماء أغصان هذه الشجرة أعني شجرة الوجود. ونحن عين الثمر، بل هو عين الثمر»[3].

وهذه الصورة هي من ألطف الصور فعلاً للوجود، ومن أشدها استيعاباً وتوضيحاً لمعنى وحدة الوجود. فالشجرة تتكون من أشياء ثلاثة، أصلها وفرعها وثمرتها. فأصلها هو سبب وجودها، ومع ذلك فهو لا يظهر للعيان بل يختفي تحت الأرض، وهو سبب إمداد الشجرة بالماء، سر حياتها تماماً كالله تعالى، الذي خلق الخلق واحتجب عنهم، مع أنه سر حياتهم وسبب الأسباب في استمرار وجودهم ونبضات قلوبهم.. ولأمر يتصل بنفس الرمز، كان قلب الإنسان الذي منه تنطلق الدماء في العروق معلنة عن الحياة، خافياً عن عين الإنسان، بعيداً عن تدبيره وتسييره. أما الأغصان، فهي أسماء الله تعالى المعبرة عن حقائق الذات الإلهية والتي تطلب ظهور آثارها في عالم الممكن لذلك ستتفرع الفروع لتشكل المعاني الفعلية لهذه الأسماء. وفي آخر كل فرع ثمرته التي هي في الوقت نفسه ثمرة الغصن، وفي حقيقتها الأبعد، ثمرة الأصل، سبب حياة الشجرة الكل، وعلة إثمارها. وهنا في مثال شجرة الوجود، لا يتوحد الوجود كمظهر لله فقط، وإنما يتحد في غايته التي يتجه إليها. فكل

1- ن.م 3/ 527.

2- «لابن عربي» رسالة بهذا العنوان، مصر بولاق 1292 هـ.

3- الفتوحات المكية 3/ 315.

مراتب الوجود بدءاً بالأصل وانتهاء بالفرع، تتجه إلى تحقيق الغاية الكبرى وهي ظهور الثمرة. بذلك فالثمرة، ثمرة الوجود، إنجاز مشترك وتتويج لتواصل وتلاحم تام محكم، بين كل أطراف شجرة الوجود. وهذا ما يجعل من الوحدة المقصودة، وحدة حية متحركة وقاصدة. أي وحدة بالأصل، ولكنها تحمل في أطوائها جدل الأجزاء والفروع.

أما الصورة الثالثة التي يدعونا «ابن عربي» إلى تأمل الوجود على منوالها، فهي صورة رياضية. فهو على منوال الفيثاغوريين، يقرر أن الواحد أصل العداد، وسر هويتها. فكل عدد جديد، إنما يتكون من إضافة الواحد إليه. فالواحد في كل عدد يصحبه، به يحفظ وجوده وبفقدانه ينعدم. يقول: «فمهما نظرت الوجود جمعاً وتفصيلاً، وجدت التوحيد يصحبه لا يفارقه البتة، صحبة الواحد الأعداد (...) فمتى انعدم الواحد من شيء عدم. ومتى ثبت، وجد ذلك الشيء. هكذا التوحيد إن حققته(1)

﴿...وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ...﴾[2]

والواحد الله، وهو اسمه الأقرب إليه، والأشد تعبيراً عن خصوصيته في دائرة الإسلام. فالله في كل شيء، وخصوصية ذاته بارزة في كل موجود. بها يوجد الموجود، وبغيابها يضمحل. ولكن هل يضمحل الواحد؟ لا إمكان لذلك، فاضمحلاله اضمحلال للعدد وذهابه زوال للوجود. وهذا مناف لمنطق الوجود ذاته. فمعنى الوجود أصلاً، أنه الموجود الذي لا أثر للعدم فيه.

وهناك تصوير آخر لطيف، لكيفية ظهور الوجود على شكل من الاتحاد والانسجام، والتناغم، ويتمثل في تشبيهه بالبحر الزاخر الذي لا حد له، والذي تتالى أمواجه زاحفة إلى الشطآن. وهناك في تلك البرازخ، تتحر الأمواج لتولد الحياة في أشكال لا يحصرها العد. وهذا التشبيه للوجود بالبحر، ولكل ما فيه بالأمواج الزاحفة، المتتالية أبداً، لم يقتصر على «ابن عربي»، بل نجده لدى كثير من الصوفية مثل «العفيف التلمساني» الذي تعد «الكائنات عنده بالنسبة للحق كأمواج البحر بالنسبة إلى البحر»[3].

ونجد أيضاً لدى «القونوي» تصوراً مماثلاً لوحدة الوجود، اعتبر الأستاذ «ماسينيون» أنه

1- الفتوحات المكية 1/ 63.

2- سورة الحديد: الآية 4.

3- ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل ص 42 نقلاً عن التفتازاني: ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص 246

تأثر فيه «بابن عربي» وقد صاغه على النحو التالي: «الله هو الوجود، من حيث هو كلي لا يقوم بشيء، وهذا الوجود هو الذي يفيض بالكائنات المشخصة كما يفيض البحر من تحت أمواجه»[1].

وغير بعيد عن هذا تصوير «عبد الكريم الجيلي» للوجود بكونه كالماء والثلج فالماء أصل الثلج والثلج فرعه الذي يعود إذا تفكك وتحلل، ماء. يقول في كتابه الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل:

وما الخلق في التمثال إلا كثلجة ... وأنت بها الماء الذي هو نابع
وما الثلج في تحقيقنا غير مائه ... وغير أن في حكم دعته الشرائع
ولكن يذوب الثلج يرفع حكمه ... ويوضح حكم الماء والأمر واقع
تجمعت الأضداد في واحد البها ... وفيه تلاشت وهو فيهن ساطع[2]

تلك إذن أهم الصور والتشبيهات التي تمثل من خلالها «ابن عربي» وبعض الصوفية، حقيقة وحدة الوجود. وهي صور لئن دلت على شاعرية أصيلة وعلى مقدرة فائقة على التصوير وعلى تقريب الحقائق تميز بها الصوفية عبر تاريخهم، فقد كشفت أيضاً عن الكيفية التي فهموا من خلالها معنى التقاء الواحد بالكثرة، ومعنى وجود الله ووجود العالم في الوقت نفسه.

إن العالم هو تجل لما لا يحصى عدده من الموجودات. وإن الله تعالى واحد.و لم يكن الفكر الصوفي قادراً على أن يقبل هذا التناقض بين الواحد والكثرة، بين الله والعالم. إن معنى القبول بالتعدد، إخفاء وحدة الله وبساطته.

علاوة على أنه يشوش صورة الوجود في وجدان الصوفي المتوحد والمتمحض لخالقه بلا قيد ولا شرط، أي بوحدة قلب ووحدة فكر ووجدان لا يمكن أن ترى إلا الوحدة أيضاً في كل ما نلمسه من معارف ومن موضوعات. كان لا بد إذ ذاك من تأصيل الأصول، ومن التفريق بين الحقيقة ومجازها وبين الواحد ومجاليه. وبعبارة «ابن عربي» نفسه، تجسد العالم على أنه ظل الله[3]. وكان ذلك على المستوى المعرفي البحت حلا للإشكالية، أي تأويلاً ومنطقاً مستحدثاً بغية

1- دائرة المعارف الإسلامية (مادة تصوف) 5/ 272.

2- عبد الكريم الجيلي: الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل 1/ 28.

3- فصوص الحكم 1/ 101.

السيطرة على وجود ما يهدد اندفاعه بسحق المعنى، معنى الحياة نفسها. هذا الوجود الذي شكل رعباً خيم على العقلية الصوفية، هو وجود العالم لا في حد ذاته، ولكن في كثرته التي لا تتناهى والتي تهدد منطق الوحدة والبساطة في صميم وحدته، وفي أصل بساطته. لماذا لم يستطع «ابن عربي» ومن تابعه من الصوفية، أن يقبلوا وجود الله والعالم ككينونتين منفصلتين؟ ولماذا بالتالي، شكلت الكثرة العينية عدوا للوحدة الأصلية؟ ولماذا كان ظهور الإنسان أمام الرب، خصيماً مبيناً؟ في الإجابة عن هذا السؤال الواحد في جوهره، المتعدد في شكله، تكمن خفياً منطق الوحدة، وحدة الوجود عند «ابن عربي» وأتباعه من بعده أو سلفه من قبله.

ويمكن أن نرجع آراء «ابن عربي» في وحدة الوجود إلى ثلاثة معان أساسية، تشكل في مجموعها المنطق الميتافيزيقي الكامل لعقيدة الوحدة، وتجعل منها بالتالي، بالنسبة للصوفي حقيقة لا سبيل إلى إنكارها.

المعنى الأول الذي يؤسس عليه «ابن عربي» عرفان الوحدة، هو تعريف الوجود نفسه. حيث يؤكد أن الوجود ليس هو معقولية كون الشيء موجوداً، ولا وضعية كون الشيء موجوداً، وإنما هو سر المعقولية وسر الوضع في الوقت نفسه، هو ببساطة، الله تعالى. فالوجود «هو أصل الأصول»[1]، وهو «الله تعالى»[2]. فكل وجود، هو وجود الله. وباعتباره كذلك، فكل شيء داخل في هذا الوجود مهما كانت مرتبته الفعلية من الوجود، أي سواء أكان معقولاً أم معلوماً، أو محسوساً. يقول «ابن عربي» أعلموا يا أخواننا، أنه ما من معلوم كان ما كان، إلا وله نسبة إلى الوجود بأي نوع من أنواع الوجود (...) فما ثم معلوم لا يتصف بالوجود، وسبب ذلك قوة الوجود»[3]. وما دام ليس ثمة «مسمى بالأصالة إلا الله»[4] فإن الوجود الذي هو الله، هو أصالة كل شيء، وهو موئل كل معنى، ولكل ما يخطر على الخاطر، ويستوعبه وجود الموجود.

إن العدم نفسه حينئذ ليس إلا وجوداً معدوماً، لا عدماً موجوداً، وكل حديث عن عدم الشيء، يفترض الشيء نفسه. بهذا يصبح الوجود، الحقيقة الكلية التي تستوعب كل شيء. فالله

1- الفتوحات المكية 2/ 309.

2- ن. م، ن. ص.

3- ن. م 2/ 309.

4- ن. م 3/ 147.

تعالى هو الوجود كله مصداقاً لقوله تعالى:[1]

﴿هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالبَاطِنُ...﴾[2].

وبما أن الله تعالى واحد، فإن الوجود واحد لا يقبل الكثرة بحال. فإن قبلها، فعلى معنى واعتبار معين، كما سنرى فيما بعد. يوضح عثمان يحي المقصود بوحدة الوجود المطلقة هذه قائلاً: «فوحدة الوجود على هذا المعنى، هي وحدة الوجود المطلق الذي هو وحدة ووجود مطلقان، أعني أن «المطلق» هو واحد لا بوحدة زائدة على ذاته، وهو موجود لا بوجود زائد على ذاته أيضاً. ويمتنع في دائرة المطلق تصور أية ثنائية أو كثرة. فالقول بتعدد الوجود أو كثرته، في دائرة المطلق، هو كالقول بتعدد الإله أو كثرته في دائرة اللاهوت. فكلاهما شرك مذموم يجب التنزه عنه أصلاً»[3].

ولأن الله تعالى مطلق، فإن الوجود مطلق لا يقبل التحديد. إن أي تحديد يمارس حينئذ على الوجود، وهو شرك ونفي لمطلقية الله الواحد، جامع طرفي الأزل والأبد، علاوة على أن مثل هذا التحديد لو حصل، فإنه يناقض منطقياً معنى المطلق وهويته. فالمطلق هو ما لا حد يحصره في وجوده وامتداده وفي حضوره.

وذلك هو على ما يبدو، المنطق الأصلي الذي كان حجر الأساس في بنيان عقيدة وحدة الوجود. ونحن نجد مثل هذا الاعتراض على تحديد الوجود، عند أفلوطين، الذي يصرح في إحدى تساعياته أن الله «ليس أيا من الكائنات، إنه هي بكليتها»[4]. ويضيف في موضع آخر متتبعاً النتيجة المنطقية للقول بلا نهائية الطبيعة الإلهية. «نقول إن الطبيعة الإلهية لا نهاية لها، فهي ليست إذن محدودة. وهذا يعني أنها لا تتعرض البتة للنقص. فإذا كانت لا تتعرض للنقص فهي إذن حاضرة في كل شيء. وإذا لم تكن قادرة على الوجود في شيء ما، تكون قد أخطأته، وينوجد بالتالي في مكان ما شيء لا تكون موجودة فيه»[5] وإذا كان الأمر كذلك، فإن بقاء فكرة الألوهية نفسه مرهون بالضرورة، ببقاء الإيمان بلا تناهيها. ومعنى اللا تناهي هنا، إكسابه وجودا مطلقاً، أي حلولاً في كل شيء. وذلك لأن «هذا الأحد يبطل في إلوهته إذا انفصل كلياً عن العالم، واستقل وجود العالم عنه لتنتهي حدود الله، حيث تبدأ حدود هذا العالم. وهي المعادلة الفلسفية الأساسية

1- ن. م.

2- سورة الحديد: الآية 3.

3- عثمان يحي: تحقيق التجليات والتعليق عليها «لابن عربي»، المشرق ص 366.

4- غسان خالد: أفلوطين رائد الوحدانية، هامش رقم 1 ص 61.

5- ن. م: 82.

للحلولية عامة»[1].

ونجد كذلك نفس الإحساس الغامر بأن العالم، كأنه ذاهب في الألوهية وأن كل شيء مفعم بالله[2]. «لدى فيلون اليهودي» الذي يصل إلى الاعتقاد بأن وجود العالم يتضاءل بجانب هذا الإحساس بأن الله هو واحد وكل[3] هذا «الواحد الكل» أو الواحد «بشرط شيء»[4]. هو الذي يشكل قانون الوجود العام «عند «ابن عربي»، والذي نجده لدى «اسبينوزا» بعد ذلك بنفس المعنى، عندما يتحدث عن «ضرورة الطبيعية الإلهية»[5] المتجلية في كل العالم.

ونلاحظ هنا أن هناك اتفاقاً بين هؤلاء على التوحيد بين الوجود ونظامه. فالوجود هو الله، وهو في الوقت نفسه، نظام الوجود، أي حركته، ومظهره. وذلك في الحقيقة، معنى الفلسفة الميتافيزيقية، التأكيد على أن ظاهر الوجود ينطلق من باطنه، وأن باطنه وظاهره، أي جوهر الوجود ونظامه لا يشكلان حدثين وإنما هما حقيقة واحدة بوجهين، رغم أن الاتهامات تكال للميتافيزيقا بأنها توثن الوجود، إذ تفترض له علة خارجة عنه. لكن هنا نتساءل أيّ ميتافيزيقا؟ وعلى كل، فإنه إذا أمكن رصد مثل هذا التوثين في ميتافيزيقا الاعتقاد الفلسفي، والكلامي، فإن ميتافيزيقا الوحدة تبعد عن مثل هذا الخطر الحقيقي، الذي يخلق من المشكلات المعرفية ما يصعب حلها بالفعل.

الوجود هو نظامه، تلك هي النتيجة الأهم التي ترتكز عليها أولى مقولات وحدة الوجود عند «ابن عربي». وهو في هذا، يلتقي مع غيره من الاتحاديين على ما رأينا. والحقيقة، لقد طالما ضربت الفلسفات الميتافيزيقية من هذه الثغرة بالذات ثغرة فصل الوجود عن نظامه والتفريق بين القانون ومادته، كمكونين للظاهرة المادية من جهة، وبين أصلهما ومحركهما من جهة ثانية. والحقيقة أيضاً، لقد حاولت الفلسفات المادية الحديثة والمعاصرة، أن تؤكد بالفعل أنها هي منجزة هذا المشروع المعرفي المهم، مشروع توحيد الوجود بقانونه، بل جعل الوجود عين قانونه. ولكن بأي ثمن تيسر

1- ن. م: 33.

2- إميل بريهيه: الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الاسكندري: 109.

3- إميل بريهيه: الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الاسكندري: 109.

4- عثمان يحي: تعليقات على التجليات، المشرق ص 366.

5- انظر لمعرفة أوجه المقارنة بين وحدة الوجود عند «ابن عربي» ووحدة الوجود عند اسبينوزا، بحثا بهذا العنوان لإبراهيم مذكور في الكتاب الذكاري «ابن عربي» ص 378-379.

لها ذلك؟ إن ثمن هذا الإنجاز المزعوم هو فصل الوجود عن موجده، والظاهرة عن قانونها الباطني، وإعلان سلطة قانون الظاهرة، التي هي مطلقاً ظاهرة وقانون ووجود معاً، الأمر الذي أدى إلى إنضاج شروط فلسفة مادية حديثة، تفتخر ولا شك بكونها لا تنفي جدل الوجود، ولكنها تضعه في صلب الوجود نفسه. إن مقولة أن الوجود حيادي لا غاية فيه، وأن نظام الغايات هو عمل إنساني ضاغط من فوق على حقائق الوجود المادية الأصلية، هي المقولة التي تواجه ميتافيزيقا الإيمان بغاية للوجود، أي بالله الخالق[1]. ولكن فلسفة الوحدة التي لا تفصل بين الوجود وقانونه، والتي ترى الله عين الوجود وأصله المكين، تشكل بالفعل، تحدياً للمادية الفلسفية التي أصبحت أخيراً، أسيرة الاعتراف بنسبية الظاهرة ونسبية الامتداد، أي نسبية الوجود. وهي أيضاً تتحدى كل مظاهر الإيمان الظاهري الذي يؤمن بالله، ويهرب من نتائج مثل هذا الإيمان على مستوى الوجود والحقيقة. فكيف يكون الله موجوداً وتكون معه في الوقت نفسه، كائنات منفصلة عنه في ذاتها وعينها؟ إن ذلك شبيه إلى حد بعيد بالحديث عن الزمان في الوقت نفسه الذي يؤمن فيه الإنسان بالأزل والأبد. فما معنى الزمان في مطلقية الأزل والأبد؟

أما المعنى الثاني الذي تتأسس عليه مقولة وحدة الوجود عند «ابن عربي»، فينطلق أيضاً من معادلة في صلب الألوهية، وتتمثل في التوحيد بين ذات الله وذات الحق، واعتبار أن الله تعالى هو تماماً، الله الحق، كما أنه أصلاً، الله الوجود.

الله الحق، مبدأ انتشار الوجود، وجامعه في الوقت نفسه، هو الذي يضيء درب الصوفي وهو يحاول أن يجد الله في كل شيء. ويبدأ «ابن عربي» في توضيح هذا المعنى بإعلان الحقيقة التالية «اعلم أن كل ما يتصوره المتصور، فهو عينه لا غيره فإنه ليس بخارج عنه. ولا بد للعالم أن يكون متصوراً للحق على ما يظهر عينه[2]. ومقتضى هذا التصريح، إن العالم بكل ما فيه ومن فيه، لم يخرج إطلاقاً عن دائرة الحق، تماماً كالبيت الذي تحدث فيه أحداث كثيرة، ولكنها دائماً داخل البيت. يقول «ابن عربي»: «فالحق بيت الموجودات كلها لأنه الوجود».

فمن كان بيت الحق فالحق بيته   فعين وجود الحق عين الكوائن[3]

1- انظر: سامي خرطبيل: الوجود والقيمة: ص 42 و 50.

2- الفتوحات المكية 2/ 124.

3- ن. م 4/ 7.

فإذا ما علمنا أن «الحقيقة عين واحدة»[1] أمكن لنا أن نستنتج بيسر، أن كل ما حدث وما يحدث، لم يكن إضافة إلى عين الحقيقة، وإنما كان إظهاراً لهذه العين على ما هي عليه. فالواحد لا يظهر أبداً إلا بوحدته، وإلا فقد معناه.

ويصبح ظهور الموجودات بمثابة انتقاش الصورة في الهيولى، الأمر الذي عبر عنه بوضوح عبد الكريم الجيلي عندما قال: «فكان الحق هيولى العالم»[2].

هاته الهيولى التي نجد تعبيراً قريباً منها لدى «ابن عربي»، هو مصطلح العماء[3]. والعماء عنده، هو عالم الإمكان القابل كل صورة. ويتم انتقاش الصور فيه بظهور الحق فيه، فيتم إذا ذاك ظهور الصور التي كانت في الأصل أعياناً ثابتة في العماء. يقول «ابن عربي» فالممكنات هو العماء، والظاهر فيه هو الحق. والعماء هو الحق المخلوق به[4]. واختلاف أعيان الممكنات في أنفسها في ثبوتها، والحكم لها فيمن ظهر فيها»[5]. بذلك يكون الحق هو مظهر العالم، وهو «هوية العالم»[6]. ولا بد أن يكون الحق متصفاً كذلك بصفة الوجوب لذاته، باعتبار أن هيولى كل شيء، هي شرط وجوده، وأن هوية الأشياء هي معنى وجودها. وعليه، فإن الحق ينفصل حينئذٍ بالاعتبار، عن الممكن، حيث تلزم له صفة الوجوب الوجود الذاتي، أما الممكن فلا وجود له إلا بغيره، أي بإشراق الحق عليه.

ويصف «ابن عربي» الوجود الممكن بصفات عديدة تلتقي في أغلبها، على بيان أنه لا شيء أمام الوجود المطلق، وعلى أنه عدم إذا قورن بالحق. فالعالم متوهم ما له وجود حقيقي. وهذا معنى

1- ن. م 3/ 153.

2- الجيلي: الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل 1/ 28.

3- العماء: المترادفات: «نفس الرحمن» - الحق المخلوق به - «الخيال المطلق» - «عين البرزخ» مرتبة الإنسان الكامل - حقيقة الحقائق.

سعاد الحكيم: المعجم الصوفي: 822.

ويقول «ابن عربي»: فكان العماء المسمى بالحق المخلوق به. فكان ذلك العماء جوهر العالم، فقبل صور العالم وأرواحه وطبائعه كلها. وهو قابل إلى ما لا يتناهى (الفتوحات المكية 2/ 331)، ويقول: العماء هو جوهر العالم كله. فالعالم ما ظهر إلا في خيال، فهو متخيل لنفسه. (الفتوحات المكية 2/ 313).

4- الحق المخلوق به: العماء هو الحق المخلوق به كل موجود سوى الله.

الحكيم: المعجم الصوفي ص822.

5- الفتوحات المكية 2/ 312.

6- فصوص الحكم 1/ 172.

الخيال[1]. «والإنسان أيضاً، من حيث هو مندرج ضمن العالم الممكن، ليس سوى خيال لا عين له» فاعلم أنك خيال في خيال. والوجود الحق إنما هو الله خاصة، من حيث ذاته وعينه لا من حيث أسماؤه»[2]. وأما جلال الدين الرومي (ت 672هـ) صاحب المثنوى الشهير، فهو لا يتورع عن وصف المحدود، بأنه عدم أمام اللامحدود» فالمحدود عدم أمام اللامحدود. وكل شيء سوى وجه الله مآله إلى الفناء»[3]. وهذا هو نفس التعبير، الذي سيستعمله حديثاً، الأمير عبد القادر الجزائري «عندما أكد أن» كل ما سوى الله تعالى، فهو مستور بستر العدم، وإن ظهر للمحجوبين موجوداً. والعاقل لا يراعي العدم[4] ومن الواضح أننا أمام فهم مركزي للوجود، يحصره في الوجود الحق. وان الحق قد أصبح نهائياً لدى هؤلاء، هوية الوجود، ومعناه، ومحتده. وان كل محاولة لتفريق أجزاء الحق، ستؤول بالضرورة إلى الفشل الذريع. والأمر الوحيد الذي كان يمكن أن يشكل خطراً فعلياً على مقولة الهيمنة الكلية للحق، هو فصل مجال الوجود عن مجال العدم. وقد احتاط «ابن عربي» ومن تابعه كالجزائري لهذا، فاعتبروا العدم حقيقة من حقائق الوجود، لا إمكان لخروجها عن الحقيقة الكل.

ولمزيد توضيح معنى الحق، وقع التفريق بينه من حيث هو اسم للذات الإلهية وبين الحقيقة من حيث هي اسم للصفات «فالحق هو الذات والحقيقة هي الصفات»[5] فما في الوجود إلا الحق، الذي يتنزل في صفاته ويتنوع في أسمائه، فيصبح حينئذٍ، حقيقة، هي واحدة من حيث الأصل حتى ولو تنوعت مجاليها. وهنا أيضاً، نجد أنفسنا أمام الاستنتاج المثير الذي تؤول إليه هذه الفكرة، والذي يورده «ابن عربي» نفسه في قوله «إن كل جوهر في العالم يجمع كل حقيقة في العالم. كما أن كل اسم إلهي مسمى بجميع الأسماء الإلهية»[6] والحقيقة أن قيمة مثل هذا الاستنتاج على مستوى التجربة الصوفية لا تقدر، فمن ذلك أن العالم كله، يصبح مجالي كاملة للحق. فالحق

1- ن. م 1/ 103.

2- ن. م 1/ 104.

3- جلال الدين الرومي / مثنوى، ترجمة وشرح محمد عبد السلام كفافي، بيروت، المكتبة العصرية ط1، 1966، 2/ 331.

4- عبد القادر الجزائري: كتاب المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد ص35.

5- التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون. دار الخلافة، مطبعة إقدام، نشر أحمد جودت، 1317 ه. (مادة: حقيقة: 1/ 365).

6- الفتوحات المكية 2/ 86.

للحق. فالحق واحد في الكل. وكل ذرة في الكون، هي حاملة لنفس السر الذي تحمله المجرة. وأصغر الحشرات تحمل نفس سر الحياة الذي يسري في كل الوجود. ذلك هو المثل الذي لم يستح الله أن يضربه للناس[1]، وذلك هو السر الذي حمله الصوفية فتواضعوا للحق في كل شيء، ورأوا الله في كل العالم. يترنم «ابن عربي» فيقول:

لا تحقرن عباد الله إن لهم حظاً من الله ذي الآلاء والنعم
فعظم الكون فالمدلول يطلبه وهو البريء من الآفات والتهم.[2]

غير أن الأسلوب والكيفية التي بها يظهر الحق في كل شيء، ويتجلى في كل دقائق العالم لم يقع تمثله بنفس الكيفية، لدى الصوفية وغيرهم من الإشراقيين.

فبينما استحدثت الأفلوطينية نظرية الفيض الإلهي متمثلاً في الظهور التدريجي للكون بدءاً من عالم الوحدة وانتهاء بعالم الكون والفساد، ابتكر «ابن عربي» عرفان التجلي واستخلص من عمق الثقافة الإسلامية مصطلحاته، ليصوغ هذا العرفان الذي دل على روح حية تتعامل مع معطيات الوجود بطريقة مبدعة، ترفض القيد وتند عن الحصر مهما كان.

والتجلي عند «ابن عربي»، هو في معناه الأوضح، ظهور الحق في عالم الإمكان. الأمر الذي ينتج عنه وجود أعيان هذا العالم بعد أن كانت في أطواء العدم. ومثله الذي لا يكف «ابن عربي» عن ضربه، مثل الناظر في المرآة تكشف عن وجهه، ولكنه يبقى دائماً وجهه من خلال المرآة. التي هي هنا، عبارة عن عالم الإمكان القابل صور كل شيء. يقول «ابن عربي» فإن نسبة العالم إلى الله تعالى نسبة المرآة للناظر فيها. فالمنظور فيها هو عين الناظر. ولها حكم فيه من حيث شكلها من استطالة،وعرض واستدارة، وكبر وصغر، بحسب ما يكون من غير أن يتغير شيء من صورة المرآة والرائي»[3]. وعندما يظهر الحق الأعيان الثابتة في العدم إلى الوجود، فإن الذات الظاهرة لن تكون

1- وذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾ (سورة البقرة: الآية 26).

2- الفتوحات المكية: 3/ 146.

3- «ابن عربي»: رسالة الروح - مخطوطة بدار الكتب الوطنية التونسية، ورقة 86 وجه 1. ويقول في الفتوحات مستعرضاً بتفصيل دقيق فكرة التجلي «فسبحان من ضرب الأمثال وأبرز الأعيان دلالة عليه أنه لا يشبهه شيء، ولا يشبه شيئاً، وليس في الوجود إلا هو. ولا يستفاد الوجود إلا منه، ولا يظهر لموجود عين إلا بتجليه. فالمرآة حضرة الإمكان، والحق الناظر فيها، والصورة أنت بحسب إمكانيتك. فإما ملك وإما فلك

العين الثابتة إلا من حيث الشكل، أما من حيث حقيقة الظاهر فيها، فهو الحق تعالى. وبذلك يلتقي في الحق الظاهر للوجود، الحق بالخلق، والمظهر بالمظهر، ليشكل عالم الإمكان اللا نهائي، مجلى لا نهائياً للحق تعالى. ولكي يكتسب التجلي معناه ويتأسس منطقه استدعى «ابن عربي» فكرة الأسماء الإلهية المتعددة التي تشكو من عدم وجود مسمياتها. فكان لا بد أن يخلق الله العالم الممكن ليكون مجلى الأسماء الإلهية بكل أبعادها. فكل ما يحدث في الكون على هذا الأساس، يطلبه اسم إلهي خاص. والكون نفسه في تحليل أخير، هو الاسم الجامع، صورة الحق ومجلاه الكامل الذي لا بد من ظهوره ليكتمل التجلي الإلهي الذاتي بالتجلي الصفاتي، فيلتقي الوجود المطلق بالمقيد. «فزال الاحتمال، فزال الإمكان، فما ثم إلا وجوب مطلق أو وجوب مقيد»[1].

هكذا يتفاعل المطلق مع المقيد، والواجب مع الممكن، والزمن مع الأزل، فتقوم الوحدة التي تقدر على تذويب كل هذه المصطلحات في مصطلح واحد فقط، هو مصطلح الوجود، الذي هو في كل أبعاده، وجود واحد، واجب لا إمكان فيه إلا بالاعتبار والنسبة.

إن هذا التوحيد بين الله وبين مطلق الوجود في منظومة الحق الشامل، هو الذي يشكل المعنى الثالث لوحدة الوجود عند «ابن عربي» والذي يصبح أخيراً الوجود الحق المطلق». وليس الوجود الحق المطلق إلا هذا، ائتلاف كل أطراف الوجود في مشهد واحد يبرزها جميعاً في الوقت نفسه، أو بالأحرى في نفس الآن. ولذلك فهذا الوجود، يعبر عن نفسه من خلال صفاته الكبرى التي ظهر بها وتجلى فيها. فهو أولاً وجود «خير خالص»[2]. ذلك ما تكشف عنه كل أجزائه ومظاهره، فالخير في كل حركة، والخير في كل مجلى، والخير في كل ما حدث ويحدث. وعلى هذا، فالكون في غاية الجمال والكمال، أما النقص الذي نراه فيه، فليس قدحاً في كماله، وإنما هو ضرب من ضروب الكمال في الكون (...) وأن ما يراه المرء نقصاً أو شراً، ليس إلا عرضاً لا وجود له في

وإما إنسان وأما فرس مثل الصورة في المرآة من الهيئة في الطول والعرض والاستدارة واختلاف أشكالها، مع كونها مرآة في كل حال. كذلك الممكنات مثل الأشكال في الإمكان والتجلي الإلهي يكسب الممكنات الوجود، والمرآة تكسبها الأشكال، فيظهر الملك والجوهر والجسم والعرض، والإمكان هو هو لا يخرج عن حقيقته. وأوضح من هذا البيان في هذه المسألة لا يمكن إلا بالتصريح». (الفتوحات المكية: 3/ 80).

1- الفتوحات المكية: 2/ 334.

2- ن. م: 4/ 257.

ذاته. ويستشهد «ابن عربي» لذلك قائلاً: إن استقامة القوس في اعوجاجها»[1].

وباندراج النقص في الكمال، والشر في مفهوم الخير الكلي، لا يصبح في الوجود أي معنى مثير للتوتر، ولا للمأساة أو الرعب، إن كل ما يحدث، إنما هو تعبير عن تجلي الخير المحض في كل أجزاء الوجود. وإذا شاء الخير المحض أن يظهر نفسه بإيجاد ضده، فإن في ضده ظهوره. بذلك يصبح الوجود في حق الموجود رحمة شاملة. يقول «ابن عربي»: فالوجود كله رحمة»[2] الرحمة توحد بين الأطراف فتجمع الأباعد بالأداني وتصل بين أرواح الوجود في ذات الرحمن. أما العدم الذي يرود الوجود، محاولاً أن يخترق مواقع الالتقاء باستحداث مفاهيم النقص والشر والفناء. هذا العدم نفسه ليس خارجاً عن دائرة الوجود، فلا خروج له حينئذٍ عن دائرة الخير الشامل. إن الخير هو تعبير الوحدة الأصيل التي هي إيجابية في كل أبعاد الوجود، أما الشر فهو علامة التعدد والشرك، لكونه يوهم فعلاً، أنه تهديد من خارج للماهيات، ومنطق مستحدث في الوجود، ينوى الفسخ والمحق لا الوجود والائتلاف. يقول زكريا إبراهيم»:

والواقع أن العلاقة وثيقة بين الخير والوحدة كما أن العلاقة وثيقة أيضاً بين الشر والتعدد»[3].

وينضاف إلى تجلي الرحمة والخير، تجلي الوجود على هيئة من الجمال المطلقة. جمال، هو بالأساس جمال الائتلاف والتوحيد، الظاهر في التقاء الحق بكل مراتبه، على هيئة بديعة، مكتملة هي ببساطة، معجزة لا يصنعها إلا خالق، فالله جميل، وجماله عالمه الذي صنع «فالعالم كله جميل»[4].

الوجود الحق المطلق، مطلق الخيرية، ومطلق الرحمة، ومطلق الجمال، هو الوجود المتحد ذاتاً وصفات وأفعالاً، وهو الوجود في تجليه الأكمل، وفي ظهوره الأسنى، وفي حقيقته الأصدق والأصفى. وهو الوعد، الجنة التي وعد المتقون الذين هم في تأويل العارف، أولئك الذين اتقوا الله أن يشركوا به شيئاً في وجوده، وفي حقيقته، وفي كماله وجماله. وهم أيضاً، أولئك الذين استطاعوا أن يفهموا تأويل الوجود الأكبر، الذي ينص على أن العدم من أجل

1- محمود قاسم: الخيال في مذهب محيي الدين بن عربي. نشر معهد البحوث والدراسات العربية (1969) ص21.

2- الفتوحات المكية 3/ 346.

3- زكريا إبراهيم: مشكلة الإنسان. القاهرة، مكتبة مصر، د. ت، ص 95.

4- الفتوحات المكية 2/ 542.

كشف الوجود كان، وإن الباطل من أجل إعلان الحق ظهر، وأن المحدود لإظهار وجه اللا محدود (الله)، تجلى. وحينما ينكشف التأويل، يكون ذلك في عرفان العرفاء، مشروع الميلاد الفعلي، ميلاد الإنسان الذي سيكون بدوره، مشروع توحيد الوجود.

ب- ميلاد الإنسان ومشروع توحيد الوجود:

لاحظنا أن التقسيم الأساسي للوجود عند «ابن عربي»، يتمثل في الفصل بين بعيدين، يمثل كل واحد منهما جانباً كاملاً لازماً بذاته لتمام الوجود.

أما البعد الأول فهو «بعد الحق»، وأما البعد الثاني فهو «بعد الخلق». وهذان البعدان اللذان هما في الوقت نفسه حقيقتان منفصلتان على مستوى تمظهرها ومختلفتان في كيفية تجلي كل منهما، يؤولان عند «ابن عربي» كما قدمنا، إلى وحدة أصلية تجمعهما، هي وحدة الوجود الحق المطلق، الذي تجلى إثباتاً لحقيقة وحدته، وتأكيداً على أصالة وجوده الجامع لكل شيء في مستواه الثاني، الذي يمكن أن نعبر عنه بالوجود الحق الخلق، متمثلاً في آدم بدء البشر، والنشأة «الحق الخلق»[1] على حد تعبير «ابن عربي».

لماذا ائتلف الحق - الخلق؟ وبعبارة ثانية لماذا ظهر آدم حقاً في الحق وخلقاً في الخلق، لا ينكره من الوجود شيء؟ ذلك سؤال من أشد الأسئلة إلحاحاً على العارف وهو بقدر ما يتجه إلى كشف الحقيقة، حقيقة الإنسان يتجه أيضاً إلى تأسيس الدور، دور هذا الإنسان في كل الوجود. وبظهور السؤال الأصل، ينبعث إشكال الانتماء، ويصبح الانتساب ضرورة الوجود الأولى.

إن الإنسان الحق - الخلق، عند «ابن عربي» هو في الوقت نفسه البرزخ الجامع للنسبتين ومجمع الحضرتين، الحضرة الإلهية والحضرة الكيانية. يقول: والإنسان ذو نسبتين كاملتين. نسبة يدخل بها إلى الحضرة الإلهية ونسبة يدخل بها إلى الحضرة الكيانية فيقال فيه عبد من حيث أنه مكلف ولم يكن ثم كان العالم ويقال فيه رب، من حيث إنه خليفة ومن حيث الصورة، ومن حيث أحسن تقويم، فكأنه برزخ بين العالم والحق، وجامع الخلق وحق»[2] ومعنى كونه برزخاً أنه «الخط الفاصل بين الحضرة الإلهية والكونية، كالخط الفاصل بين الظل والشمس وهذه حقيقته.

1- «ابن عربي»: فصوص الحكم 1/ 56.

2- «ابن عربي»: إنشاء الدوائر، ص 22.

فله الكمال المطلق في الحدوث والقدم والحق»[1].

ومن المعلوم أن البرزخ ليس هوية، وإن كان وجوداً على وجه ما من أوجه الوجود. فهو نسبة جامعة، تلتقي فيها هويتان دون أن تفقد كل واحدة منهما معناها وحقيقتها. فالإنسان باعتباره برزخاً، هو مثل وضد، لكل من الله والعالم. وكذا كل برزخ تلتقي فيه هويتان، فهو مثل للهوية الأولى في حال كونه ضدا للهوية الثانية، وضد لها من حيث كونه مثلا ومجلى للهوية الثانية. وعليه فلو نظرنا إلى علاقة الإنسان بالله مثلاً وهو أحد عنصريه، لوجدنا أنه يماثله من جهة ويضاده من جهة ثانية.

فأما كونه ضداً «فبما هو عاجز، جاهل، قاصر، ميت، أعمى، أخرس، ذو صم، فقير ذليل، عدم»[2].

وبما هو مثل «ظهوره بجميع الأسماء الإلهية والكونية، فهو مثل للعالم، ومثل للحضرة، فجمع المثليتين، وليس ذلك لغيره من المخلوقين. فهو حي، عالم مريد، قادر، سميع، بصير، متكلم، عزيز، غني إلى جميع الأسماء الإلهية كلها والأسماء الكونية»[3]. ويمكن أن نجمع بين هذين البعدين، في الإنسان، بالقول أنه مجمع العدم والوجود، والزمان والأبدية، والحد والمطلق، وكلها كما نرى، مجامع مستحيلة، الأمر الذي يجعلنا ننظر إلى مشروع الإنسان لدى «ابن عربي»، على أنه في واحد من أهم وجوهه، مشروع المستحيل الذي هو في عرفانه، وجود المستحيل وليس استحالة الوجود.

وباعتباره هذا المجلى المشحون بكل الوجود أوله وآخره، كان على الإنسان أن يستوعب حقيقته دائماً، على أنه واحد وكل، بساطة وتركيب، الأمر الذي لا يمكن طبعاً دون مجهود تأويلي هائل، هو بالدرجة الأولى مشروع تأويل الوجود الإنساني. و «ابن عربي» يشير إلى أنه إذا كانت أحدية الواحد ظاهرة بنفسها فإن «أحدية الكثرة عزيزة المنال، لا يدركها كل ذي نظر»[4]. إن الوصول إلى أحدية الكثرة يعني في النهاية، الوصول إلى الحقيقة بشأن الماهية الإنسانية، والتي هي

1- ن. م، ن. ص.

2- الفتوحات المكية 2/ 446.

3- الفتوحات المكية 2/ 446.

4- ن. م، 2/ 563.

مشروع في الوجود وليست وجوداً حاضراً معطى.

إن الإنسان هو حقيقة نفسه، وحقيقته تحققه بالحق والخلق، فوجوده أن يكون حقاً - خلقاً مكتملاً. ولا إمكان لذلك إلا بإنجاز التوحيد بين المتضادين، وتأليف ما لا يأتلف ظاهراً. وهنا يصبح الوجود، حركة ومشروعاً وإنجازاً للحقيقة متمثلة في أحدية الكثرة. تلك الأحدية التي «لا يعثر عليها كل أحد»[1] وباعتبارها كذلك، فلن تكون الحقيقة بالنسبة للإنسان مسلمة، بل مطلباً ونزعة وتشوفاً للامتلاء بالحق في مقام التحقق بالحق والخلق»[2]. وهذا المقام هو موئل الذات العارفة، ولكنها لكي تبلغه لا بد من أن ترود الطريق وتمارس الجدل، جدل الوجود الذي يهز الذات من أعماقها، إن لم يكن هو عمق أعماقها ومعناها الأبعد.

إن الحق والخلق يتضادان ظاهراً، ولكنهما في العمق، ليسا سوى وجهين لعملة واحدة. وأن على الإنسان أن يؤكد هذه الحقيقة: إن الوجود واحد بالأصالة رغم اختلافه، وأن الكثرة تؤوب إلى الوحدة، مهما كان من تعددها.

وأول شروط الجدل، التقاء المتضادين في حضرة واحدة، تلك هي حضرة الإمكان وهي هنا النشأة الإنسانية والتي ستكون على المستوى الوجودي، جامعة لحقائق العالم العلوي والسفلي. بذلك ينبئ تكوين الإنسان الذي التقى فيه التعليم الأسمائي بالعناصر الكونية. فكان من نتاجها، آدم الوجه الكوني الجديد.

ولكن هذا الائتلاف بين الحقائق العلوية والعناصر السفلية ليس كل القصة، قصة الوجود. إنه الشرط فقط لبداية الحوار، حوار الوجود المطلق والعدم المطلق في دائرة عالم الإمكان. إن على عالم الإمكان ممثلاً في شكله الأرقى الأدمي، أن يشهد للوجود أو للعدم، للحق أو للباطل، للوحدة أو للشرك. وليس معنى ذلك في النهاية، إلا أن يكون آدم هو المجلى لحدث الوجود الكامل وهو يضم أزله إلى أبده. ولن يكون له هذا الدور إلا إذا قام بواجبه كاملاً، وذلك بأن يصبح إنساناً كاملاً يتحمل

1- ن. م، ن. ص.

2- المتحقق بالحق والخلق: من يرى أن كل مطلق في الوجود له وجه إلى التقييد. وكل مقيد له وجه إلى الإطلاق. بل يرى كل الوجود حقيقة واحدة له وجه مطلق ووجه مقيد بكل قيد. ومن شاهد هذا المشهد ذوقا كان متحققاً بالحق والخلق والفناء والبقاء. - التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون: 368/1.

بنفسه الرسالة الكبرى التي أبتها كل الممكنات، وأعني رسالة التوحيد، في ذاته، وفي وعيه، بين مراتب الوجود كلها. لقد تسامت السماء فعلت، وانخفضت الأرض فاداركت. فتقابلتا فانعدم الحوار. وكان لا بد من واسطة تضم المتقابلين، وتوحد المتواجهين. جدل الوجود الواجب والممكن، جدل الحق والخلق، أو فلنقل جدل الإنسان، هو الجدل الكوني الأرقى الذي سيكشف عن الحقيقة الكبرى التي يحملها الوجود في كل أجزائه، والتي تحتاج فقط إلى شاهد، ولكنه شاهد من نوع خاص، لأنه سيجعل من نفسه الشهادة في الوقت نفسه. فهو شاهد وشهيد. وفي هذا الوجود «المتحرك على الدوام دنيا وآخرة»[1].

طولب الإنسان بالدور، وليس ذلك إلا التوحيد الشامل الذي لا تخالطه ذرة من الشرك. توحيد الوجود، وأيضاً توحيد الوعي بالوجود، توحيد الحق، وتوحيد الخلق، وتوحيد الحق والخلق. وذلك في عرف ابن عربي وأضرابه من صوفية الوحدة معنى رسالة التوحيد التي حملها آدم ومن ورائه كل الأجيال الإنسانية.

إن وحدة الوجود كحقيقة، تحيل مباشرة على توحيد الوجود كمشروع. فالوجود الواحد لن ينكشف سر وحدته، إلا للموحد. تماماً كان أن الألوهية، لن تنكشف عظمتها إلا للمؤله، بينما قد لا يفطن لها الجاهل، الذي يحيا حياة الحيوان، في الوقت نفسه الذي يقوم بإنكارها الملحد جملة وتفصيلاً.

والتوحيد هو بالضرورة مشروع الإنسان، كما استشف ذلك «عبد المجيد الانتصار» في قوله: «إن معرفة وحدة الوجود على مستوى العالم الأكبر، تقوم فعلياً ومنطقياً على وحدة الوجود على مستوى الذات المتصوفة، أي على توحدها كـ «عالم أصغر»»[2].

وكثيراً ما يستحضر «ابن عربي» قوله تعالى:

﴿...وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى...﴾[3]

1- الفتوحات المكية 2/ 280.

2- عبد المجيد الانتصار: الاكتشاف الجسدي للذات في التجربة الصوفية، مجلة الفكر العربي المعاصر بيروت، باريس نشر معهد الإنماء القومي العدد (50-51) 1988 ص92.

3- الآية: (فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلاء حَسَناً إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ) (سورة الأنفال: الآية 17).

مستشفاً من خلالها التقاء العبد بالرب في تحقيق الغاية من الوجود. فالعبد هو المجلى، والخالق هو الظاهر في هذا المجلى. والله هو أصل الوجود، والعبد فرعه الذي لن يصيب الرمية وهي هنا الانخراط الكامل في الوجود من حيث هو خلود وحياة أبداً، إلا إذا رمى بالله. وفي معنى مماثل رمى باسم الله وبإرادته. إن الوجود هو صنع الله وتأليفه. وإن غاياته هي من تحديد صانع مفردات الوجود ومهندس قوانينها. ولكن الإنسان هو الذي سوف يقوم بكشف الوحدة المثيرة التي تجعل من كل قانون في الكون، يحمل نفس خصائص أي قانون آخر، في أي مجال آخر: النظام، والنجوع عبر الحركة المستمرة إلى الأصل.

فالإنسان هو الأصل في مشروع الوحدة، وهو الشرط الذي سيستوعب قانونها وحركتها، والذي سيعطيها معناها. لذلك فإن الوحدة، هي بحث في داخل الإنسان، وتوحد يتم في ذاته، به يتم اكتشاف وحدة الكون. وهذا المعنى هو في الحقيقة جد قريب من ذلك التعبير الأفلوطيني الذي نقله فرفوريوس عن «أفلوطين» الذي قال معبراً عن مشروعه «أسعى جهدي لإصعاد ما هو إلهي في نحو ما هو إلهي في الكون»[1].

وكل إنجاز إنساني لا بد أن يكون مشروعاً. فالممكن لا يحصل إلا أمراً ممكناً. ووحدة الوجود كما يجليها «ابن عربي»، هي حقيقة كبرى، بل هي أم الحقائق في نظره. وهي أساس نظام الكون وسر انسجامه وتناغمه. ورغم أنها كامنة في كل ذرة من ذرات الوجود، إلا أنها الحقيقة الأصعب، والمعنى الأعصى على الفهم، والبداهة التي تخفيها شدة بساطتها. ويسترسل تفكير «ابن عربي» على هذا النسق، إلى الحد الذي يصل معه الباحث إلى الاقتناع بأن الرجل لم يكن يقصد في كل تهويماته في عوالم الوحدة هذه، غير الحديث عن التوحيد. وأنه لم يكن يعني بالوجود إلا الله تعالى. وإن إصراره على الوحدة التامة ليس في معناه الأبعد، إلا إصراراً على التوحيد الكامل، الذي طولب الموحدون به. والحقيقة أن هذا الاستنتاج لا تقدمه بضع كلمات من أقوال «ابن عربي»، أنه بالأحرى لن يحصل إلا إذا أخذنا كل عرفان الرجل في الاعتبار. هذا العرفان الذي وفق إلى حد كبير، في صياغة تجربة معرفية تكاد تكون متكاملة. ويمكن على كل حال، أن نقول عنها إنها تجربة حياة كاملة لإنسان حاول في الكمال، وليست بأي معنى من المعاني، فكرة واحدة ليوم واحد.

---

1 - انظر: غسان خالد: أفلوطين هامش رقم 2 ص24.

إن «ابن عربي» لم يخف أبداً أنه «لا بد من عارف ومعروف. فلا بد من خلق وحق. وليس كمال الوجود إلا بهما»[1]. وبذلك أصبح الخلق الثاني أصلاً في الوجود وشرطاً لكماله. وارتفع مقام الإنسان، ليصبح نديم الرحمن، خليله في آن، وحبيبه في آن. وليس على هذا الإنسان إلا أن يؤمن. ولا إيمان عند «ابن عربي»، ومن ورائه القوم، إلا بسلوك الطريق الذي «بدؤه معرفته ونهايته توحيده». وهكذا «فالتوحيد على ضوء الاختبار الصوفي هو امتحان شاق عسير من خلال الدموع والأحزان، والآلام لفكرة «الوحدانية». إنه إدراك ذوقي لمفهوم هذه «الوحدانية» ووعي تام بها داخلياً في أعماق الكيان، وخارجياً في كل ما يحيط بالإنسان»[2]. كما يستنتج عثمان يحي، الذي يضيف معرفاً بالغرض الصوفي. إن غرض الصوفي في حياته وغرضه الوحيد هو اكتشاف «طريق النجاة» والسير عليه دأبا. «وطريق النجاة» هو طريق الوحدة. أو الوحدانية. وحدة الخالق ووحدة المخلوق، أليس عن الوحدة صدر كل شيء فالوحدة هي كل شيء أو هي كل الشيء «في شيء شيء»[3].

لقد حاول الكثيرون من نقاد «ابن عربي» أن يبرزوا نظريته في وحدة الوجود على أساس من كونها نفياً لفعالية الإنسان ودوره، وصوروا عالم الوحدة على شكل يجعله عالماً سلطته الوحيدة القدر، الذي يخضع له كل شيء دون المطالبة بتبرير أو بمعنى لكل ما يحدث. يقول «إبراهيم مدكور» متحدثاً عن عالم الوحدة: و «عالم هذا شأنه لا يتحدث فيه عن خير وشر، ولا عن قضاء وقدر، ولا عن حرية أو إرادة، ذلك لأن الكائنات كلها تخضع لقانون الوجود العام»[4].

ونتيجة لذلك، فلا «حساب ولا مسؤولية، ولا مدلول لطاعة أو معصية، ولا ثواب ولا عقاب، بل الجميع في نعيم مقيم، والفرق بين الجنة والنار في المرتبة لا في النوع ورحمة ربك وسعت كل شيء. وإن دخلوا دار الشقاء فإنهم على لذة فيها نعيم مباين. هذه هي وحدة الوجود على نحو ما صورها «ابن عربي»[5]. ولم يعدم «ابن عربي» كذلك باحثاً كفره وآخر عده من كبار

1- الفتوحات المكية 4/ 252.

2- عثمان يحي: تعليق على كتاب التجليات الإلهية «لابن عربي» في مجلة المشرق س60 الجزء 2 آذار - نيسان 1966، ص356.

3- ن. م، ن. ص.

4- إبراهيم مدكور: وحدة الوجود بين «ابن عربي» واسبنوزا - الكتاب التذكاري «ابن عربي» ص371.

5- إبراهيم مدكور: وحدة الوجود بين «ابن عربي» وسبنوزا - الكتاب التذكاري - «ابن عربي»، ص 371.

الزنادقة الذين ينشرون بدعهم إضلالاً للمسلمين ودسا على الإسلام.

ومهما يكن الأمر، فواضح أن محاكمة «ابن عربي» وإعلاء فكره أو «تقزيمه» ليس حكماً يخصه هو فحسب، وإنما هو موقف يشمل الإرث العرفاني ككل، هذا الإرث المشحون بأحاديث الوجدان، ونبضات القلوب واهتزازات الأعماق، وارتعاشة الكيان أمام هول الكينونة، وتحت ثقل الوجود. والحقيقة أيضاً، أن الصوفية لم يكونوا دوماً مبالغين، عندما دعوا من يريد معرفتهم أن يحاسبهم على شرطهم، لا على شرطه وهواه. فلقد كانوا يشعرون بالفعل، أن إبداعهم، ومختلف أفهامهم، هي مواقف وليست حقائق للعموم. مواقف «للواقف»[1] الذي عنّ له أن يستمع إلى الوجود، وأن يكلم الحقيقة. وفي مغامرة أخيرة، أن يتحد معها، بها وفيها، اتحاداً يذهب بالشهود ويعلن وحدة الوجود.

ما نخلص إليه بشأن «ابن عربي»، أن الوحدة لم تكن عنده، هذه الحقيقة المبتذلة التي قد يراها كل مخلوق. لقد كانت بالأحرى منهجاً في التواصل مع الوجود.

منهج غايته البحث عن الحقيقة في مطلق شروطها، ومنطقه الاعتراف، لا بل معاناة الجدل الأبدي الذي أسسه ظهور الوجود حقاً من جهة، وخلقاً من جهة أخرى. هذا الجدل الذي أرهق العارف فأفناه، وأسعده في معارج أخرى فأبقاه، هو قوام تجربة الصوفي الذي بقي أسيراً للفناء والبقاء. فلما طغى سلطان الحق، أعلن أن البقاء في الفناء. ومعنى ذلك لو شرحناه مستلهمين المنطق الصوفي، أن الوجود الكامل للإنسان (البقاء)، لن يتم إلا بنفي كل معاني النقص والسلبية، التي هي باطل، وآفات، وقبح وشرور (الفناء). لقد كان آخر وأصدق مقام وصل إليه «ابن عربي» وهو يمارس الوجود، مقام الحيرة وإعلان العجز والتسليم، ولقد قدم عرفانه بأجمعه على أنه نتاج تسليم للحق بأن يعبر بنفسه عن نفسه. ولكن في سبيل الوصول إلى تلك الحيرة وفي سبيل تحقيق أسباب مثل ذلك التواضع للحق في كل شيء، كان على «ابن عربي» الإنسان أن يتصوف، ولم يكن لتصوفه معنى إلا في إعلان التوحيد كمنهج لمعرفة الحق. فمبلغ الإنسان من الحق كما أشار «ابن عربي» أكثر من مرة، هو بمقدار مبلغه من التوحيد، وعبر منهج التوحيد، ولد العرفان وبمقدار العرفان، كان يصنع الإنسان. فكل إنسان هو عرفانه، تماماً كما أن كل إنسان هو توحيده. وبناء عليه، فإن رصد مفهوم الإنسان

1- من الطريف حقاً أن تكون هذه العبارة عنواناً لكتابين أحدهما لعبد الجبار النفري والآخر لعبد القادر الجزائري وكلاهما من كبار الصوفية.

كمشروع، أي كحرية وكانتماء، لا يتم عند «ابن عربي» إلا من خلال رصد منهج التوحيد نفسه، كشرط معرفي لاكتشاف وحدة الكائن في كل أبعاده الوجودية والمعرفية والوجدانية.

ولقد آلت مقولة الوحدة، وحدة الوجود عند «ابن عربي» وعلى عكس ما قدر العديدون، إلى طرح مشروع التوحيد بكل أبعاده، على مستوى الإنسان. بل لم يكن للوجود الموحد أن يكتشف، إلا من خلال الإنسان المتحد في كل أبعاده. وأصبحت وحدة الوجود مقدمة للمشروع الكبير، مشروع «وحدة الشهود» بأتم ما يعنيه في عرفان «الحسين بن منصور الحلاج». أنا الحق، أنا الإنسان الحق ذلك شهود وذكر مخصوص، ولكنه ليس فقط ذكراً إنه بالأحرى «صيحة عدل»[1]. أي مطلباً في الحرية. وأعلى مراتب الحرية إن كان لها مراتب، أن أكون أنا حقاً، أي أن أكون «أنا في أنا في أنا في أنا نفسي» كما قال «ابن عربي» في إصرار. ومعنى ذلك على ما قدرنا، أن ينطلق الكائن في درب الوحدة اللا نهائي يمارس التوحد تلو التوحد، حتى يعثر على الواحد الأحد. هناك، هل عثر على الله أو على الإنسان، تلك أيضاً حيرة لا تقبل التصريح ولكنها على أيّ حال، حيرة النهاية.

مشروعنا الآن، هو متابعة جدل التوحيد في دائرة الذات الإنسانية، على ما نستنتجه من أفهام «ابن عربي»، هذا التوحيد الذي يكسب الذات في كل مرحلة يتوضح فيها بعد من أبعاد الكيان على ضوئه، معنى من معاني الحرية وحقيقة من حقائقها.

وننطلق في سبيل ذلك من الكيان ثم نعالج المسألة في دائرة الوجدان، فالعرفان، حتى يكتمل أمامنا جدل الإنسان الكامل، الذي سيشكل بالفعل الإمكانية الحقيقية لوحدة الحياة، حياة الله، وحياة الإنسان فيما يعرف بعقيدة البقاء.

1- louis massignon:la passion du husyn ibn *mansur* hallaj paris, gallimard, 1975, t.2 p.65.

الفصل الثاني

الكيان المنشطر: انفجار الكيان بحثاً عن الإنسان

الإنسان الكيان أو الممكن أو العين الثابتة في العدم، بما هي إمكان حقيقي للوجود، هو بالضبط الوجود السابق للماهية في المقولة الوجودية. وقد عبر «ابن عربي» عن ثنائية الوجود والماهية كمرتبتين منفصلتين بالنسبة للإنسان، بتعبيرات شتى. من ذلك أنه اعتبر الإنسان بما هو مالك لإمكانات الترقي والسمو، إنساناً بالقوة. وأطلق عليه في بعض الأحيان لقب الإنسان الحيوان الذي يختلف اختلافاً جوهرياً عن الإنسان الكامل، رغم أنه يلتقي معه في كونه حاملاً لإمكانات الكمال، الوجودية والمعرفية. والإنسان الكامل على هذا، ليس بالأصالة سوى إنسان حيوان ترقى في سلم المعارف حتى استحق الأكملية وتجاوز مجرد الحيوانية. غير أن هذا المسار، إذا كان في النهاية انقلاباً جذرياً يشهده الكائن وكيفية جديدة في الكينونة، إلا أنه أولاً وبالذات عمل على مستوى الكائن نفسه، وانطلاق من الإمكانات الأولى، ومن المتاح وجودياً وإدراكياً.

إن الإنسان الكامل الذي يهيمن على الكون وجودياً ومعرفياً، ليس في البداية إلا إمكانية لهذه الهيمنة، التي ستتم من خلال استعمال الكائن أي بالتحرك من الوجود إلى الماهية.

وفي البدء كان الكائن، إمكاناً في الوجود وإمكاناً في المعرفة. وبوصفه إمكاناً فلقد كان حاملاً للحقيقة الجوهرية التي تميز كل ممكن، ونعني الثنائية في الوجود وفي الصيرورة كذلك. فعلى المستوى الوجودي، ينكشف الكائن وجوداً مركباً من جسم وروح هما مبدأ جدل الكينونة ومنطلق مشروع توحيد الذات، الذي كان له في عرفان العارفين قيمة قصوى. وإذا ما أمكن الإشارة إلى الكيان الإنساني بكونه «نفس» الإنسان، فإن هذه النفس سريعاً ما تصبح مناط صراع سلطتين متناقضتين، تلكما سلطة الروح من جهة وسلطة الهوى من جهة ثانية. وفي دائرة هذا الصراع الرهيب. تفقد النفس كل انتماء يخصها لتصبح إمكاناً ومشروعاً للروح أو للهوى.

أما الانفجار الثاني الذي تشهده كينونة الكائن، فهو على المستوى المعرفي، هنا تشكل الذات المدركة من التقاء عديد وسائل الإدراك المتصارعة، وتنبعث الثنائيات لتشكل جوهر الصراع

المعرفي الذي يتجاذبه القلب من جهة والعقل من جهة ثانية. وقد يصبح الوعي ممزقاً بين قطبين آخرين قطب الحس الذي يرهنه في دائرة الموضع، ويحصره في المباشر، وقطب الخيال الذي يعده بإمكانات أكبر في عملية تمثل أبعاد الوجود.

ثم إن هذا الآخر، هذا الشرط الذي يؤكد وجودنا بحسب وعي ما، وينفيه بحسب وعي ثان، والذي نجابهه أول ما نجابهه كجنس ثان يحرضنا على الائتلاف والتزاوج، غير أنه لن يمنع على كل حال فكرة الانشطار، انشطار ذواتنا إلى نصفين، من أن تصبح أعمق ظهوراً وأشد تمظهراً. والآخر، هو أيضاً هذا المجتمع يشرط حياتنا، وبيئتنا التي تشكل طبعنا الثاني. هذا الطبع الذي يؤسس وعي الإنسان بنفسه من حيث هو كائن ثقافي لا طبيعي، كثيراً ما آلم الصوفي من حيث هو سلطة تفرض ذاتها على الكينونة الأصل، وتهدد الطبيعة التي تتجذر في أعماق الذات باعتبارها الحقيقة الأصل التي لا قيد فيها. وهكذا تتوالى انفجارات الكائن، وتختفي في كل تلك الدوائر الوجودية والمعرفية والاجتماعية، وحدته ليكتشف في ذاته نقيضه، وتهتز وحدته تحت ضغط الإمكان الثاني، إمكان الكثرة الوجودية والمعرفية. ويحاول الكيان أن يسيطر على هويته وعلى انتمائه باتخاذ وعي ما، وعي واحد، ولكنه يجد أن الوعي لم يعد إطلاقاً وعيه بذاته في محض شرطها، لقد أصبح الكيان نهائياً مشروعاً يستجلى من خلال الجدل، وانتفى الوعي الأحادي، لتتقاذف فكرتنا عن كياننا، أفهام شتى تختلف في جوهرها وفي أصلها. وفي كل فهم من هذه الأفهام، تتكرس دعوى الاكتمال، وتبرز المطالبة بالأحقية في إبراز الهوية، ويئن الكائن تحت وطأة الاختلاف، ويبرز العدم فعلاً، كموئل جد متوقع لكل هذه الأفهام المتضاربة. غير أن الصوفي سريعاً ما يتمالك نفسه، ويتوحد مع رغبته الكاملة في أن يكون ذاته، وفي أن يستعيد حقيقته بتجاوز شتى الانفجارات إلى وحدة الكيان الأصلية. ففي توحيد الكيان، نجد الإنسان. بذلك ينفتح باب المجاهدة العسيرة من الكائن إلى الإنسان. ويتأسس الطريق توحيداً للكثرة، وضماً لأطراف الوجود الإنساني، تأكيداً على وحدة الوجود، وعلى وحدة الوعي، وفي مقام ثالث على وحدة الإنسانية، بما هي معنى واحد متجل في عديد مجاليه، وظاهر في تلك الكثرة المهولة من صوره.

لماذا انفجر الكيان وتعددت أبعاد الكائن الإنساني؟ وهل أن ذلك علامة على أن التلاشي هو معنى الوجود الإنساني ونهايته؟ أم أنه الشرط الفعلي لبروز مشروع الذات الواعية بوحدتها التي تصنع على عين الكائن وبمجهوده وإرادته.؟

وما هي أبعاد هذا الانفجار الذاتي، الشبيه إلى حد بعيد بالانفجار الكوني على الوعي الصوفي؟ هل سيكتفي هذا الوعي بوعي الواقعة ويتقوقع في أحد كواكب المجرة معلناً هيمنة الموضع، أم سيتجاوز كل الأجزاء، أجزاء ذاته، إلى الذات الكل كما تجاوز أجزاء الوجود إلى كل الوجود ووحدته؟

1- المستوى الوجودي:

أ- الجسم والروح:

يؤكد «ابن عربي» أن «كل موجود سوى الله تعالى مركب»[1]. ويشير إلى أن هذه الحقيقة هي مما أعطاه «الكشف الصحيح الذي لا مرية فيه»[2]. فالتركيب حقيقة كل شيء، وهو علامة انتفاء وحدة الذات إلا من حيث هي وحدة الكثرة. أما الذات البسيطة التي لا تركيب فيها فهي الذات الإلهية فقط. والإنسان باعتباره من ضمن العالم الممكن، هو أيضاً مركب في كيانه من جسم وروح يشكلان بالتقائهما، معناه ويحققان في الاندماج، إنسانيته.

فالروح[3] لا يعقل نفسه إلا مع هذا الجسم محل الكم والكثرة، ولم يشهد نفسه قط وحده مع كونه في نفسه غير منقسم. ولا يعرف إنسانيته إلا بوجود الجسم معه، ولهذا إذا سئل عن حده وحقيقته، يقول جسم متغذ، حساس، ناطق. هذا هو حقيقة الإنسان، وحده الذاتي النفسي. فيأخذ أبداً في حده إذا سئل عنه من كونه إنساناً، هذه الكثرة. فلا يعقل أحديته في ذاته»[4].

1- الفتوحات المكية 1/ 167.

2- ن. م، ن. ص.

3- الروح: قال «الجنيد»: الروح شيء استأثر الله بعلمه ولم يطلع عليه أحداً من خلقه، وقال «البناجي» الروح جسم يلطف عن الحس ويكبر عن اللمس ولا يعبر عنه بأكثر من موجود، وقال ابن عطاء: خلق الله الأرواح قبل الأجساد وقال غيره الروح لطيف قام في كثيف، كالبصر جوهر لطيف قام في كثيف واجمع الجمهور على أن الروح معنى يحيا به الجسد.

وقال القحطبي: «لم يدخل الروح تحت ذل كن يعني أنه ليس إلا الأحياء، والحي والأحياء صفة المحيي، كالتخليق، والخلق صفة الخالق، واستدل من قال بذلك بظاهر قوله: «قل الروح من أمر ربي» قالوا الأمر أي كلام الله. وكلامه ليس بمخلوق، كأنهم قالوا أنها صار الحي حياً بقوله: كن حياً وليس الروح معنى في الجسد حالاً مخلوق كالجسد. وقيل ليس هذا بصحيح، وإنما الروح في الجسد مخلوق كالجسد. الحفني: معجم المصطلحات الصوفية: ص114.

4- الفتوحات المكية 2/ 618.

وقد يعبر «ابن عربي» عن هذه الثنائية باستعمال مصطلحات أخرى، تؤكد دائماً على واقعة تكثر الكيان الإنساني وانشطاره إلى قسمين. فهو يعبر عن الثنائية بالمعنى والحس يقول «غير أن العبد مركب من ذاتين، من معنى وحس وهو كماله»[1]. وهو هنا صريح في الإشارة إلى أن كمال الذات الإنسانية لا يتم إلا بوجود المعنى والحس في الوقت نفسه.

ولكن لماذا كان التركيب صفة الممكنات، والقاسم المشترك بين كل المخلوقات؟ يبرر «ابن عربي»، ذلك بأمرين اثنين:

فالتركيب حسب رأيه، هو دليل قاطع على المخلوقية، وكل مركب يحتاج بعضه إلى بعض، والحاجة بلا شك، دليل نقص وعبودية. وبالتالي، فإن إثبات التركيب الذي عليه المخلوقات، يثبت مخلوقيتها وحاجتها، في الوقت نفسه الذي يدل فيه على غنى الخالق الذي لا يطاله التركيب. يقول: «وكل ما سوى الله لا بد أن يكون مركباً من راكب ومركوب، ليصبح افتقار الراكب إلى المركوب، وافتقار المركوب إلى الراكب لينفرد سبحانه بالغنى»[2].

فالتركيب حد للمركب يلزمه الوضع، ويمنعه من الإطلاق. وهذا المنطق في الحقيقة، كان سائداً لدى الفلاسفة ولدى الصوفية عموماً، حيث كثيراً ما استندوا في إثبات وجود الله إلى أن كل شيء تقريباً هو جوهر وعرض. وكل عرض لا قيام له إلا بالجوهر، الذي لا ظهور له أيضاً إلا بالعرض. وهذا الدليل هو من أهم أدلة المتكلمين في إثبات وجود الله. أما الأمر الثاني الذي لأجله قام التركيب على مستوى كيان الإنسان، فهو إلزام الروح الإنساني بالخضوع وعدم التكبر، فيما لو نظر إلى أصله الإلهي وانطلق دون حد. لذلك انبعث الجسد، ليقوم أولاً وبالذات كحد لكبرياء الروح، يقول «ابن عربي»: فلو تجردت (الأرواح) عن المادة، ظهرت قوتها الأصلية التي لها من النفخ الإلهي، ولم يكن شيء أشد تكبراً منها.

فألزمها الله الصورة الطبيعية دائماً في الدنيا وفي البرزخ، في النوم، وبعد الموت، فلا ترى نفسها أبداً مجردة عن المادة. وفي الآخرة لا تزال في أجسادها، يبعثها الله من صور البرزخ في الأجساد التي أنشأها لها يوم القيامة، وبها تدخل الجنة والنار وذلك ليلزمها الضعف الطبيعي. فلا تزال فقيرة أبداً»[3].

1- ن. م: 1/ 734.

2- ن. م 3/ 535.

3- الفتوحات المكية 1/ 275-276.

بذلك يصبح التركيب، حقيقة الإنسان الثابتة التي لا تمحوها الأزمان، ولا تؤثر فيها الأحوال.

وهذه الحقيقة المتعلقة بصميم تكوين الإنسان ومعناه، ليست هينة ولا التسليم بها مما يلذ للإنسان العارف. إن التركيب يتجلى له على أنه آفة ولكن ما منها مناص. «فالخوف كله من التركيب، والآفات كلها إنما تطرأ على الشخص من كونه مركباً، والخروج من التركيب يعقل وليس بواقع في العالم أصلاً المركب»[1].

حينئذٍ يتجلى التركيب قهراً، وقدراً إنسانياً يؤسس الافتقار الدائم، ويجعل من هذا الكائن، الكينونة القابلة لشتى الآفات.

وهنا، نجد أنفسنا أمام المفهوم الصوفي المعتاد حول الجسد، والذي يعتبره سجناً للروح ومانعاً لها من الانطلاق بلا حد.

وبذلك يكتشف العارف جسده ككابت لانطلاقه، وكمانع من البساطة الأصلية التي تضمن السلامة من الآفات، ومن شتى المخاطر والشرور التي يوعد التركيب بحصولها. والتركيب إلى ذلك، مجلبة لآفتين خطيرتين تهددان صميم الكيان الإنساني وتوعدانه بالفناء.

أما الآفة الأولى، الجهل بالذات، وعدم معرفة الإنسان نفسه، حيث إن الكائن المركب، تتجاذبه قوى متصارعة، متناقضة، تحدث له كل واحدة منها وعياً بذاته مخالفاً للوعي الذي تحدثه له القوة المقابلة. وتستشري لعبة الوعي المزدوج إلى الحد الذي ينعدم معه مفهوم موحد للذات، ويحل محل ذلك الجهل كسمة غالبة على الأغلبية من البشر. لأن الغالب على العالم الجهل بنفوسهم، وسبب جهلهم التركيب. فلو كانوا بسائط غير مركبين من العناصر، لم يتصفوا بهذا الوصف»[2]. بذلك يصبح التركيب مطباً، يوقع النفوس الإنسانية في الأوهام ويبعدها عنى الحقيقة، ويمنعها من تلمسها، إذ لا حقيقة للمركب إلا تركيبه في حد ذاته، معنى ذلك، أن الكائن الإنساني لو كان بسيطاً لا تركيب فيه، لكان هوية مفهومة وماهية واضحة، وذاتاً متفقاً على أبعادها. إن سر إشكال الهوية ينطلق إذن من هذه الواقعة التي تشكل مبدأ تكون الإنسان وحقيقة وجوده، ونعني التركيب والثنائية.

1- ن. م 4/ 59.

2- ن. م 2/ 235.

إن مفهوم الذات المركبة يتجلى دائماً كمفهوم مشكل لا اتفاق حوله، وكحقيقة خفية تتطلب البحث والتقصي الذي لا أمن فيه من الخطإ والنسيان، ومن التيه والضلال. ذلك خطر عظيم، وهو تهديد في الصميم لكينونة الكائن، التي من الثابت أنها لن تكون جديرة بالحياة ما لم تتوضح سبلها وما لم ينكشف سر تركيبها. أما الآفة الثانية التي تتهدد الكائن المركب، فهي الموت. والموت هو حقيقة كل مركب، وموئله، ومنتهاه. فلا ثبات لمركب ولا ديمومة له.

إن الجسد كما يراه «ابن عربي»، لا حياة له إلا بالعرض، وهو في أصله ميت لا حياة له ولا حركة، وإنما يكتسب الحياة عندما تلابسه الروح ويسري فيه تأثيرها، تماماً كنور الشمس الذي ينبسط على الأرض، فإذا ما غربت الشمس تبعها نورها، وبقيت الأرض مظلمة. وكذلك الروح «إذا رحل عن الجسم إلى عالمه الذي جاء منه، تبعته الحياة المنتشرة منه في الجسم الحي، وبقي الجسم في صورة الجماد في رأى العين فيقال مات فلان. وتقول الحقيقة، رجع إلى أصله»[1].

فإذا ما تحققنا أن أصل الجسد الموت والسكون. وأن الحياة له بالعرض، فإن الفصل بينه وبين الروح من حيث أصل كل منهما، يصبح حينئذٍ أمراً متأكداً ومشروعاً، لأن حياة الروح ذاتية لها لا تزول، فهي حية أزلاً وأبداً.

«فالحياة الأولية ذاتية للحي لا يصح لها انقضاء، فالحياة الأبدية المعلولة بالحياة الأزلية، لا يصح لها انقضاء. ألا ترى الأرواح لما كانت حياتها ذاتية لها لم يصح فيها موت البتة»[2].

الروح الإنساني حينئذٍ، هو نفخة الحي الذي لا يموت، وهو من محتد إلهي لا شك فيه، ولذلك تجلت فيه خصائص هذا العالم العلوي، والتي من أهمها خاصية البقاء والاستعصاء على الفناء.

هنا يبرز تناقض رهيب بين الجسم والروح، يثقل وعي الإنسان، ويهز أعماق وجدانه. فبينما يجد من روحه اندفاعاً أبدياً نحو الخلود والبقاء، تفسره رغبة عارمة في معانقة كل ما هو إيجابي في الوجود، يهتز جسده، تحت وطأة الزمن، زمنه الخاص الذي يدفعه دفعاً إلى صيرورته التي هي في الوقت نفسه نهايته، غير أننا يمكن أن ندفع بالتحليل إلى أبعاد أعمق، «فابن عربي» لا يرى الصيرورة كما يبدو، صيرورة الفناء التي تصنعها تحولات الجسد. على العكس، إن الجسد عنده كالأرض تصنع فيها مرحلة من مراحل صيرورة الكائن. إن مصدر الصيرورة هو الروح، الذي

1- الفتوحات المكية 1/ 55.

2- ن. م، ن. ص.

ضم في حياته أزله إلى أبده، والذي تنزل ما بين مطلقيه إلى جسده، ليتم له بذلك إثبات حكمته ومقتضاها. أن سر الحياة لا يقاومه الفناء.

هذا الفاصل الجوهري، والنهائي ما بين حياة الروح وفناء الجسد، هو الذي أرهق الصوفية عبر الأزمان وحملهم على إعلان الحرب على كل ما يذكرهم بدواعي الفناء طلباً لسرعة الاتصال بعالم البقاء والخلود.

أما «ابن عربي»، فلم يظهر في عرفانه أنه قد صدم بثنائية الفناء والبقاء، هذه بقدر ما كان يراها حقيقة جديرة بأن تعرف وان تستوعب لا أكثر.

لم يكن يهتز تحت ضغط الفناء، هذا صحيح، غير أن سبب ذلك ليس افتقاده إلى الصدق في تجربته الصوفية كما يدعي «هانز شنيدر»، وإنما لكونه قد استطاع أن يطلع بشكل يؤكد هو أنه يقيني، على حقيقة صيرورة الذات وعلى مآلها.

إن الخلود بالنسبة له، ليس إمكاناً، إنه الحقيقة الحاكمة على الفناء. وإن الروح كما يجليها ليست شيئاً مشكوكاً فيه، وإنما هي الحقيقة الأولى الفاعلة وأنها لأشد بروزاً لديه من الجسد.

والواقع أنه ما كان يقدر أن يتحمل جدل الفناء والبقاء، هذا الذي يعتصر كينونة كل إنسان، لولا أنه قد رضي بدءاً بالحقيقة وانتمى إليها.

والحقيقة عنده، كما عند الغزالي من قبله، أن جوهر الإنسان هو روحه الحية أبداً وأزلاً. يقول «محيي الدين» مدققاً معنى الإنسان: «اللطيفة الإنسانية ليست من عالم الاستحالة والفناء، بل هي من عالم الثبوت والبقاء، وهي تستدعي بيتاً تدبره يسمى الجسم الإنساني»[1].

واضح حينئذٍ، أنه يقصد باللطيفة الإنسانية الروح، التي نسبها إلى عالم الثبوت والبقاء. أما الجسد، فهو صورة تتجلى فيها الروح وتدبرها، كما يدبر صاحب البيت بيته يسكنه دون أن يحتويه إلا مجازاً. وبذلك يكتسب الجسد عرضية أصيلة هي لب وجوده ومعناه «وذلك أن الصورة التي أنت عليها، عرض في جوهرك»[2]. وقريب من هذا ما أكده الغزالي في كيمياء السعادة من أن «الروح حقيقة جوهرك، وغيرها غريب منك وعارية عندك»[3]. وحينئذٍ، فإن السؤال يتعلق بما

1- ابن عربي عقلة المستوفز: ص68.

2- الفتوحات المكية 2/ 621.

3- أبو حامد الغزالي: كيمياء السعادة. تونس دار المعارف للطباعة والنشر 1988 ص9.

يجب فعله لإنقاذ هذا التركيب الغريب، أن يصبح لعنة على صاحبه. «فالواجب عليك أن تعرف هذا وتعرف أن لكل واحد من هؤلاء غذاء وسعادة»[1].

هذا الفصل الواضح بين الجسد والروح، والتأكيد على أصالة الروح وعرضية الجسد قد أدى ببعض العارفين ممن أضناهم ثقل الجسد، وشدة وطأته، إلى إعلان النفرة منه، والإنكار له. فأصروا على مفهوم أحادي للذات، هو روحانيتها وكونها من عالم علوي لا يمت إلى العالم الأرضي بصلة، وأصبح الجسد، والزمان والدنيا كلها مترادفات، تحمل نفس الخاصية المرعبة، كونها جميعاً إمكانات موت الإنسان وفنائه.

ولكن ما هو موقف «ابن عربي» من ذلك، وإلام كان يرمي من التأكيد على حقيقة الإنسان الروحية؟

ما يتضح لنا، أنه لم يمل إلى الفصل الساذج بين الجسد والروح ليعلن فساد الجسد ووجوب محاربته، وليعلي من شأن كل ما هو روحي.

لقد كانت محاولة «ابن عربي» الأساسية في هذا المجال، تتمثل في الوصل بين الجسد والروح بواسطة علاقة التدبير. التي أكد أنها العلاقة اللازمة لإصلاح المملكة الإنسانية، واعتبر أن وجود الروح في الجسم ليس بمعنى حضور الحياة فيه فقط، وإنما هو لأجل دور تقوم به، وهو توجيه الإنسان في كل ذرة من ذرات كيانه، إلى ما تصلح به حياته، ويستقيم به وجوده في العالم. إن الروح حينئذٍ ليست مفارقاً يئن تحت وطأة الحصر، بل قوة مدبرة حاكمة بأمر الله في مملكة كاملة عظيمة هي المملكة الإنسانية. يقول: «إن حكم الأرواح في الأشياء ما هو مثل حكم الحياة لها، فالحياة دائمة في كل شيء، والأرواح كالولاة وقتاً يتصفون بالعزل، ووقتاً بالولاية ووقتاً بالغيبة عنها مع بقاء الولاية. فالولاية ما دام مدبراً لهذا الجسد الحيواني، والموت عزله، والنوم غيبته عنه مع بقاء الولاية عليه»[2].

وهكذا فمقام الأرواح في الأجساد، ليس مقام تشريف، وإنما هو لأجل دور يختلف باختلاف أوضاع الكائن، ما بين حياة ونوم وموت، لا بل إن الوعي بهذا الدور، دور التدبير، هو الذي سيكون أساساً لظهور فكرة الخلافة الإنسانية التي تجعل من بعض البشر أمناء الله يقومون

1- الغزالي: كيمياء السعادة: ص9.

2- الفتوحات المكية 2/ 540.

بأمره في الأرض، فيكتسبون بذلك صفة الكمال، بينما يؤول المتهاونون بهـا، والغـافلون عنهـا إلى مصير حيواني تعيس. إن الجسد من حيث هو مجال التدبير، وبيـت الـروح الإنـساني، هـو الـذي سيعطي للروح هذه الفرصة العظيمة، أن يصبح خليفة عن الله تعالى، وأن يحوز الأكمليـة. وهـو الذي سيكون بالتالي، منطلق العظمة الإنسانية، ورفعة هذا المخلوق عما سواه. ولقـد كـان «ابـن عربي» من الوعي بخطورة هذا الاتصال بـين الجـسد والـروح، حتـى لقـد تجـاوز مجـرد وصـف خصائص كل منهما إلى التأليف في إصلاح المملكة الإنسانية انطلاقاً من الـدور الأسـاسي الـذي يجب أن يقوم به الإنسان الخليفة، والمعبر عنه بالروح القدسي.

يقول موجهاً الخطاب للروح الإنساني الخليفة على المملكة «فـالعين والأذن واللـسان واليـد والبطن والفرج، والرجل، من عمالك وأمنائك من أهل باديتك، وكل واحد منهم رئيس وخازن على صنف من أصناف المال الذي يجبيه، ورئيسهم وإمامهم الحس الذي ترجع هذه الحواس كلها بأعمالها إليه. وإن الحس برئاسته ومملكته، مرؤوس تحت سلطان الخيال. والخيال بما فيه من صحة وفساد، مرؤوس تحت سلطان الذكر، والذكر مرؤوس تحت سـلطان الفكـر، والفكـر مـرؤوس تحت سلطان العقل، والعقل وزيرك، وأنت الرئيس الإمام، المعبر عنه بالروح القدسي»[1].

وعبر هذا التنظيم المحكم في سلم فعاليات وأدوار كل عضو ومؤسسة مـن مؤسـسات الكيـان الإنساني، يتم للروح أداء دوره الأهم، والذي يجسد بعداً مركزياً في تجربة الإنسان الوجودية، ونعنـي دور الخلافة، والذي سيمكن الإنسان من أن يكون على صورة الله عن جدارة.

لقد تبدى الجسد لـ «جلال الدين الرومي» حصاناً مفلساً، فدعا الإنـسان إلى الـتخلي عنـه، والسير على قدميه فترنم قائلاً: «فلا ترتعد فوق حصان الجسد وسر مسرعاً على قدميك، فـإن الله يهب جناحين لمن تخلى عن حصان الجسد»[2].

أما «ابن عربي»، فقد كان متيقناً أن الجسد هو سفينة الروح تحملها في بحر هذه الدنيا، وكـان لذلك على وعي كبير بما تحمله هذه الرحلة من مخاطر على سفينة حرية بـالانقلاب في كـل لحظـة وحين، يقول:

1- ابن عربي: التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، ليدن، مطبعة بريل 1339 هـ ص 185.

2- جلال الدين الرومي: المثنوى.

سـفينكم أجـسامكم في بحـر دنيـا قـد زخـر
وأنـتم ركابهـا وأنـتم عـلى خطـر
ومـا لكـم مـن سـاحل غـير القـضاء والقـدر
فـابتهلوا واجتهـدوا فـما مـن الله مفـر[1]

هنا يتجلى الجسد وفي منظور عرفاني كاشف، سـفينة هـي القـدر المحتـوم لمـن أراد أن يبلـغ قضاءه، وتلمس السبيل إلى ساحله.

إن رحلة الحياة هي رحلة الروح، ولكنها أيضاً بالجسد، تماماً كعابر البحر لا مناص لـه مـن الوسيلة، تلك هي السفينة التي بقدر ما تعد بإمكانـات العبـور، فإنهـا لا تلبـث في الأعـماق، أن تكشف عن محدوديتها وعن ضعفها أمام موج المصير العاتي الذي يتهدد الكيان بالإفنـاء. حينئـذٍ يصبح للحياة معنى واحد، أنها مغامرة وممارسة للوجود بشرطه الأول والأخير: القبول بإمكانية العدم تماماً كإمكانية الحياة.

والحقيقة أن «ابن عربي» كما يتجلى من مجمل مقولته في الإنسان، لا يميل إطلاقاً إلى الفـصل بين الجسد والروح، تماماً كما أنه لم يحاول أن يفصل الوجود علويه عن سفليه. على العكـس، لقـد كان في أغلب محاوراته، يشعر بأنه يرى الإنسان وحدة متكاملة، يحيل صلاح أي جزء من أجزائها إلى صلاح بقية الأجزاء.

حقاً لقد كان يعلن أنه يقرر حقيقة، عندما فـصل الـروح مـن حيـث محتـدها وأصـلها عـن الجسد. ولم يكن في ذلك صادراً عن فهم خاص، بقدر ما كان متأثراً بالآيـة القرآنيـة التـي تجعـل الروح:

﴿...مِنْ أَمْرِ رَبِّي...﴾[2]

وبمجمل التوجيه الديني في هذا الإطـار. غـير أنـه لم يتجـاوز بـذلك حـدود الفـصل المنهجي. أما تجربة الحياة السليمة، فقد أقامها على أساس ممارسة الحياة بكل الكيان.

1- الفتوحات المكية 3/ 114.

2- سورة الإسراء: الآية 85.

إن سعادتنا تكمن في اكتمال وجودنا، ولا كمال للإنسان إلا إذا تفتح على كل أبعاده، وأدى واجب كل عضو وكل قوة من قواه. لذلك كانت التجربة الصوفية لا تعني عند «ابن عربي» الانقطاع، والزهد في مطالب الجسد، على العكس لقد كان من تمام العبودية لديه، تلبية كل حاجة من حاجات المملكة الإنسانية، مادية كانت أو روحية. بل لم يكن لمفهوم المادي الروحي عنده نفس المفهوم المعتاد في الأذهان. فالجسد يشف حتى يصبح تعبير الروح، وهو يتنوع في تمظهراته دنيا وآخرة، وما بين نوم ويقظة حتى لكأننا في الحقيقة، أمام تمظهرات الروح وفعاليتها السحرية في الكون لا أمام الجسد بمعناه الجامد المتكلس. لذلك لم يكن عسيراً على «ابن عربي»، أن يعتبر الكلمات صوراً للمعاني، وأن يعتبر المتخيلات أجساماً أخرى ألطف ذات وجود حقيقي، في مرتبة الخيال. إن الروحي والمادي يلتقيان لديه في أكثر من برزخ، سواء أكان برزخاً خيالياً أو معنوياً.

وكما أن الكون كل موحد، يحيل أعلاه إلى أدناه، وتكشف مفرداته ومواده عن خفاياه وغيبه، فإن «كلاً من النفس والجسم، يعكس حالة الآخر بصفة تلقائية وتبعاً لقانون التجانس الأزلي الذي وضعه الله بينهما، كما وضعه بين جميع كائنات العالم. وليست الإحساسات سوى مناسبات، تنفجر عندها خواطر النفس أو حالاتها الشعورية وغير الشعورية»[1].

وباعتبار هذا التناغم بين تعبيرات كل من النفس والجسم الذي أشار إليه «محمود قاسم» لم يكن غريباً أن يؤلف «ابن عربي» «رسالة في الفراسة الحكمية والشرعية»، وأن يعمل على تجلية الباطن من خلال الظاهر[2].

ذلك هو الإبداع الصوفي في شكله الأرقى، وهو الاحتراف العرفاني الذي تتمثل عبقرية أصحابه في مدى مقدرتهم على إجادة لعبة التواصل مع الغيبي من خلال الحسي، والانفتاح على الروحي من خلال المادي، وتجلية المعنى اللطيف من خلال الظاهر الكثيف.

فالجسد في تجربة صوفية، تنبني على مركزية التأويل الوجودي والمعرفي، يتجاوز مجرد كونه «موضوعاً يتكلم عنه»[3]. على حد تعبير عبد المجيد الانتصار، ليصبح «فعل وجود» و «وجود

1- د. محمود قاسم: من الموضوعات الأساسية في مذهب ابن عربي. ص 91.

2- «ابن عربي»: رسالة في الفراسة الحكمية والشرعية. مخطوط دار الكتب الوطنية التونسية مكتبة ح ح عبد الوهاب تحت رقم 17927، 50-51.

3- عبد المجيد الانتصار: الاكتشاف الجسدي للذات في التجربة الصوفية. ص 93.

فعل»، «إذ هو مركز وجود الذات» و «العالم» و «الله»، فيه يوجدون وبه تكون حقيقة وجودهم. كي توجد الذات في بعدها الجسدي، فلتمارس التصوف[1]، ومعنى ممارسة التصوف حينئذٍ، تحريك الجسد ودفعه إلى الانفجار ليكشف عن خفاياه التي هي روح وعقل وقلب. يقول عبد الكريم الجيلي مقارناً دور الجسد من حيث احتوائه لكل أبعاد الكيان الإنساني، بالعرش الذي يستوعب العالم و «(اعلم) أن الجسم في الهيكل الإنساني، جامع لجميع ما تضمنه وجود الإنسان من الروح والعقل والقلب، وأمثال ذلك. فهو في الإنسان نظير العرش في العالم. فالعرش هيكل العالم وجسده الجامع لجميع متفرقاته، وبهذا الاعتبار قال أصحابنا، إنه الجسم الكلي»[2].

نخلص من ذلك إلى الحقيقة التالية، إن الجسد لم يكن في العرفان الصوفي، مادة للاستعراض وموضوعاً للمحاكمة، بل كان منطلقاً فعلياً لاكتشاف الذات الإنسانية بكل أبعادها. وإذا كان هذا الجسد نفسه، هو الذي يحيل ويكشف عن عرضيته من حيث هو كيان متجه إلى الفناء، فإنه ما بين ميلاده وفنائه سوف يكون بالفعل باب انكشاف عالم البقاء، ومفتاح ولوج بحر الوجود المترامي الذي يكشف في نهايته عن منطق البقاء وعن سر الحياة.

معنى ذلك أيضاً، أن الحياة والبقاء، وأن كانت حالات تنافي صيرورة الجسد، إلا أنها بواسطة الجسد تحصل. وفي خضم هذه الصيرورة الفانية، يحصل يقين للعارف بأنه باق.

ويمكن الحديث عن الجسد، على أنه فرصة الكائن في أن يصبح إنساناً، أي في أن ينتمي باختياره إلى دائرة البقاء والخلود، وهو بعد في مركب الفناء. وفرصته في أن يصبح عارفاً، إذ لا كمال للمعرفة إلا بتحصيل وجهيها، أي المعرفة بالممكن والمستحيل معاً.

وأخيراً، إن الجسد هو أيضاً الفرصة الحقيقية لتحقيق معنى الخلافة الإنسانية، هذه المرتبة التي بها كمال الإنسان وشرفه. يقول عبد المجيد الانتصار: «إن التجربة الصوفية تمنح للجسد في الذات المتصوفة، فرصة يتجاوز فيها كونه موضوعاً للوصف والغزل كما كان في الشعر، ويبتعد فيها عن وجوده الناقص أو الشرير، كما في مختلف أنماط التفكير والتعبير الإسلامي، لكي يصبح ذلك الجسد، المتصوف، مركزاً ومحوراً تلتقي عنده وفيه، مراتب الوجود ومستوياته»[3].

1- ن. م، ن. ص.

2- عبد الكريم الجيلي: الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل 2/ 5.

3- عبد المجيد الانتصار: الاكتشاف الجسدي للذات في التجربة الصوفية: ص91.

لقد كان من دعاء الحلاج (قتل 300 هـ) «اللهم خلصنا من العوائق الدنية الجسمانية ونجنا من العوائق الردية الظلمانية، وأرسل على أرواحنا شوارف آثارك وأفض على نفوسنا بوارق أنوارك»[1].

وكان الحلاج يستشرف على ما يبدو، ملامح عالم آخر، هو النور والخير والسعادة، ولكن إلى أي مدى صنع ذلك العالم، عالم الحقيقة، من واقع الحلاج كجسد تحصره الأرض وينطلق نحو العدم، بعد أن كان قبل البداية عدماً أيضاً؟

لقد اعتبر عديد الدارسين، أن التجربة الصوفية هي تجربة القطع مع الجسد. وقام على ذلك نقدهم للعرفان، غير أن العارفين لم يكن لهم نفس الفهم. لقد آمنوا أن إخضاع النفس - الجسد، لسلطة الروح، ليس تغييباً لها ولا سحقاً، وإنما في ذلك حياتها، وبه بقاؤها، ومن خلالها يقوم سبيل الإنسان إلى عالم البقاء والخلود. ذلك ما نستجليه في حوار النفس مع سلطتيها، الهوى والروح.

ب- النفس بين سلطة الروح وسلطة الهوى:

يعتبر مفهوم النفس من المفاهيم المشكلة في دائرة الثقافة الإسلامية عموماً وفي دائرة التصوف على وجه الخصوص. وقد أسهم في عدم انضباط هذا المفهوم علاوة على الآيات القرآنية التي وصفت النفس بأكثر من صفة متناقضة، استفادة المفكرين والصوفية المسلمين من الإرث اليوناني، والهيليني والشرقي، مفاهيم متعددة حول النفس وطبيعتها وآثارها.

ورغم أن الاعتقاد السائد، أن الصوفية يعتبرون النفس الجانب الشرير في الإنسان والجدير بالتبخيس والاحتقار، إلا أن «ابن عربي» وعديد الصوفية لم يكن لهم تصور أو حد لها. لقد رأوا في النفس جوهراً إلهياً من جهة، وتبدت لهم في أحيان أخرى كأصل للمساوئ والشرور، وبرؤوها في موقف ثالث من وصمة الشر ومن صفة الخيرية على السواء. وكانوا في معالجتهم تلك، غير بعيدين إطلاقاً، عن مفهوم الإنسان الذي كان مرتبطاً في أذهانهم شديد الارتباط بمفهومهم عن النفس، وموقفهم منها. فكل تجلية لمعنى النفس، هي محاولة في الصميم لتجلية معنى الإنسان وحقيقته. وكل محاولة لبحث أعماق النفس، هي انطلاق نحو جوهر الكائن في تساؤل حريص على استجلاء معنى الهوية وسر الكينونة الإنسانية.

1- راجع طه عبد الباقي سرور: الحلاج شهيد التصوف الإسلامي، القاهرة، المكتبة العلمية، ط 1، 1961، ص 87.

وبما أكد خطورة هذا المفهوم، كونه ليس بحثاً بقدر ما هو تقرير لموقف، فكل تعريف للنفس هو تقريباً موقف منها، ووجهة نظر حولها، أي هو موقف من الفعالية الإنسانية، وحقيقة دور الإنسان في الوجود. وبذلك يحيل المفهوم إلى الدور، وتصبح قيمة التعريف عرضية إلى جانب قيمة الفعالية.

ولقد توزع تعريف النفس، وتحددت أدوارها في عرفان «ابن عربي» من خلال ثلاث رؤى أساسية نجدها في مؤلفاته.

الرؤية الأولى، تجلت في اعتبارها من أصل سماوي، ومن محتد إلهي علوي، وهذا المفهوم الإيجابي يفترض فصلاً بين نوعين من النفوس، الأولى النفس الناطقة، والثانية النفس الحيوانية. يقول: «اعلم أسعدنا الله وإياك بسعادة الأبد، أن النفس الناطقة سعيدة في الدنيا والآخرة، لا حظ لها في الشقاء لأنها ليست من عالم الشقاء. إلا أن الله أركبها هذا المركب البدني المعبر عنه بالنفس الحيوانية، فهي لها كالدابة وهي كالراكب عليها. وليس للنفس الناطقة في هذا المركب الحيواني، إلا المشي بها على الطريق المستقيم الذي عينه لها الحق، فإن أجابت النفس الحيوانية لذلك، فهي المركب الذلول المرتاض، وأن أبت فهي الدابة الجموح»[1].

هنا، تتخذ النفس الناطقة معنى الروح تقريباً من حيث أصلها ودورها في المملكة الإنسانية ككل.

وأهم ميزة تميزها، كونها مفارقة لا نسبة لها إلى هذا العالم الأرضي، إلا نسبة التدبير التي سوف تشكل تبريراً كافياً لنزولها من المحل الأرفع على حد تعبير ابن سينا في بيته المشهور. وباعتبارها «من عالم العصمة والأرواح الطاهرة»[2]. فإن النفس الناطقة «على شرفها مع عالمها في سعادتها الدائمة»[3]. أما سر شرفها وسعادتها الأبدية فيتمثل في عظمة أصلها، إذ هي منفوخة من روح الله. فهي من العالم الأشرف الملكي الروحاني عالم الطهارة»[4].

وعلى هذا الأساس، فإن الإنسان الذي هو في جزء منه نفس ناطقة، مخلوق ذو محتد روحاني،

1- الفتوحات المكية 3/ 262-263.

2- ن. م 3/ 263.

3- ن. م، ن. ص.

4- ن. م، ن. ص.

إلهي أصيل. إن نفسه الناطقة المنفوخة من روح الله تمكنه بصفة قاطعة من الانتماء إلى عالم الطهر والنقاء، والسعادة الأبدية. وما دامت هذه النفس الناطقة قد تلبست بالنفس الحيوانية التي هي من بعض كيان الإنسان، فإنه لا مناص من الدور، والدور هنا موكول بالنفس الناطقة في إصلاح النفس الحيوانية التي تعني هنا نفس معنى الجسد، هذا المركوب المطالب بالطاعة والالتزام بالأوامر.

والجدير بالملاحظة أنه لا مجال للمقارنة بين النفس الناطقة والأخرى الحيوانية. إن كل واحدة منهما تنتمي إلى عالمها الخاص، ورغم أن النفس الناطقة مطالبة بدور تطويع النفس الحيوانية إلا أنها تبقى دائماً محافظة رغم نزولها إلى العالم الحيواني، على خصائصها الأصلية متمثلة في الروحانية والشرف والسعادة الدائمة. وبتكونه من كل من النفس الناطقة والنفس الحيوانية، يصبح الإنسان مجمعاً للمتناقضين.

وبصرف النظر عن طبيعة هذه الجمعية، فإن الثابت أن الانشطار صميمي في الكائن، وأنه لا مناص رغم التداخل الحميمي بين النفس الناطقة والحيوانية، من إعلان تفوق إحداهما على الأخرى، وبالتالي، تأكيد سلطتها، وأنها مصدر التوجيه والتدبير.

من هنا أيضاً ينطلق العرفان كضرورة، وتتأسس الطريقة كمنهج لا بد منه لتحقيق اللقاء الأنفع والأجدى بين النفس الناطقة والنفس الحيوانية. وسوف يكون الطريق الصوفي في لبه، ما ترسمه النفس الناطقة من برامج ومن قواعد لتقويم النفس الحيوانية، دليلها ومرشدها في ذلك الوحي الإلهي الذي لا يصعب عليها فهمه واستيعابه، باعتبار أصلها الإلهي الروحاني، ويلتقي هذا المفهوم الإيجابي للنفس الناطقة، مع ما أكده القرآن من دور النفس اللوامة[1]. في توجيه صاحبها إلى مخالفة الهوى، وما أعلنه من أن النفس إذا أصبحت مطمئنة[2]، كانت جديرة بالرجعى إلى ربها راضية مرضية، ولا إمكان للحديث عن الرجعى طبعاً إن لم تكن هذه النفس قد انطلقت أصلاً وقدمت من العالم الإلهي العلوي.

إن النفس اللوامة والنفس المطمئنة اللتين تتجليان كحالتين من حالات النفس الناطقة الجامعة للفضائل الإنسانية، سوف تشكلان منطقاً واحداً لحقيقة الذات الإنسانية ومآلها. أما المنطق الثاني الذي يشكل بعداً أساسياً من أبعاد الكيان، فتصوغه النفس الحيوانية والتي عبر عنها

1- قوله تعالى: ﴿وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ﴾ (سورة القيامة: الآية 2).

2- قوله تعالى: ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ۝ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ۝﴾ (سورة الفجر: الآية 27-28).

القرآن بالنفس الأمارة بالسوء[1]. هذا المفهوم للنفس من حيث هي العامل السلبي في الكيان الإنساني، هو المفهوم المتداول بكثرة لدى الأوساط الصوفية. وغالباً ما تكون النفس الأمارة بالسوء هي المقصودة عند إطلاق الحديث عن النفس كعدو لا بد من مجابهته حيناً، والإعداد للقضاء عليه حيناً آخر.

وقد لاحظنا أن «ابن عربي»، يتحدث عن النفس الحيوانية التي تمثل لديه نفس معنى الجسد تقريباً، كما أن النفس الناطقة تمثل الروح.

فكل واحدة من النفسين الناطقة والحيوانية، تمثل جزءاً من ماهية الإنسان وحقيقته. وكيانه على وجه التمام، هو مجموع النفسين معاً، النفس الراكبة والنفس المركوبة. ويقيم «ابن عربي» نوعاً من التماهي بين النفس بمعناها السلبي، والهوى والشيطان، والدنيا. إن كل هؤلاء يلتقون في كونهم «موانع من الإجابة لما دعاه (الإنسان) الله إليه»[2].

بذلك تصبح النفس على هذا المستوى، علامة على كل الصفات السلبية التي يشكو منها الكيان الإنساني، وتصبح من حيث دورها حليفاً للقوى الكونية والوجودية المناهضة للإنسان، والمضادة لبقائه ولكرامته. يقول القشيري في الرسالة: «ومحل الأوصاف المذمومة، النفس»[3].

أما الخراز[4] فإنه يرى أن الدنيا الحقيرة لدى الصوفية «هي النفس وما هويت»[5] وما دامت الدنيا لا تحظى من الصوفي إلا بالاحتقار والامتهان، وما دام الدور الرئيسي للمريد هو قطع العلائق مع الدنيا وازدراؤها، فإنه لكي يتوضح المقصود بالدنيا ليس للمريد إلا أن يضع مصطلح النفس عوضاً عنها، حينئذٍ تتبدى نفسه هي الدنيا، وهي القذارة التي لا صبر له على تركها وتجاهلها.

ونجد لدى «جلال الدين الرومي» إصراراً على اعتبار النفس، الصنم الأكبر، الذي لا بد

1- قوله تعالى: ﴿وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ...﴾. (سورة يوسف: الآية 53).

2- الفتوحات المكية 1/ 191.

3- القشيري: الرسالة القشيرية في علم التصوف بيروت، دار الكتاب العربي، د. ت ص 45.

4- الخراز: أبو سعيد الخراز: يقال له لسان التصوف، من أهل بغداد صحب ذا النون المصري وسريا السقطي، وبشر بن الحارث، وتوفي سنة 279 هـ المعجم الصوفي: ص 89.

5- الخراز: الطريق إلى الله أو كتاب الصدق، تحقيق عبد الحليم محمود. القاهرة، دار الكتب الحديثة د. ت ص 46.

من إسقاطه لتحقيق التوحيد. يقول في المثنوى: «إن أم الأصنام صنم نفسك، ذلك لأن الصنم المادي ثعبان، وأما صنم النفس فتنين»[1].

وأهم ما تتميز به النفس الحيوانية، كونها ذات نزعة أرضية، ولذلك فإن أهواءها ونزعاتها سوف تتجه إلى ما يؤالفها ولن يكون ذلك إلا الأهواء الدنيئة والرغبات التافهة التي تتسم كلها بكونها رغبات فانية لا بقاء لها.

وعوضاً عن مفهوم السعادة الأبدية الذي تبشر به النفس الناطقة، فإن النفس الحيوانية تكرس مبدأ اللذة، وهي معنى آخر يختلف جوهرياً عن السعادة. إن اللذة كما يجليها الفهم الصوفي، هي رغبة مهووسة وهوى جامح، يعد ظاهرياً براحة لا توصف، فإذا ما قارفه الإنسان وجده وهما وخواء.

ومن الأكيد أن اللذائذ بما هي عرضية وزائفة لا تؤسس سلطتها على المنطق ولا على الوعي السليم، على العكس إن الإنسان يكون اقرب إلى أن يتملكه الهوى كلما عمي قلبه عن الحقيقة، وافتقد البصيرة والفهم السليم للأمور. فوراء كل لذة ألم، وخلف كل وعد من قبل الهوى تكمن مأساة. تلك هي الحقيقة الأولى التي بشر بها منذ عهود مبكرة، التأمل البوذي[2] والتي أصبحت فيما بعد إرثاً صوفياً متداولاً ومتفقاً عليه إلى حد بعيد.

فبوذا قد أقام منطقه في ضرب الهوى وتحطيم الشهوة، انطلاقاً من التركيز على الخاصية الصميمة التي تلازم كل لذة، تلك هي العرضية والزوال، والصيرورة إلى العدم. يقول بوذا مخاطباً أتباعه في موعظة «بناريس Benares تلكم أيها الرهبان، الحقيقة المقدسة عن مصدر الألم، إنه الظمأ (ظمأ للحياة) الذي يقود من تقمص إلى تقمص، ترافقه اللذة والشهوة، ويجد هنا وهناك لذة، الظمأ للذة، الظمأ للحياة، الظمأ لعدم الاستمرارية»[3].

1- المثنوى: 1/ 146.

2- بوذا: جوتاما سيدهارتا بوذا، المستنير، الذي استيقظ، حكيم الهند الشهير وابن الملك الذي أصبح الزاهد المعروف، بتخليه عن السلطان لفائدة الحكمة والنور، كونت تعاليمه ديانة تنسب إليه. ووصل الحد بأتباعه إلى تأليهه، وما زالت ديانته منتشرة إلى اليوم في مناطق عديدة من العالم، توفي سنة 483 ق.م تقريباً راجع لذلك: هنري ارفون، بوذا، ترجمة حسيب نمر، بيروت. المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط1 1980.

3- هنري ارفون بوذا، ترجمة نمر، ص 100.

وباعتبارها أساساً لظمإ لا ينتهي، فإن النفس منطلق لإحباط لا يتناهى، لقد راقت أطايب الحياة من شباب وصحة وجمال لـ «بوذا»، غير أنه صدم عندما وجدها مهددة كلها بنقيضها المختفي في داخلها، والذي ينتظر الفرصة السانحة لقلب الرغبة إلى ألم وإلى مأساة لا توصف. حينئذٍ لم يكن بد من إعلان العداوة لشباب يعروه الهرم ولصحة يعقبها المرض، ولحياة يهددها الموت في كل لحظة.

أما «ابن عربي»، فقد هاله من النفس الحيوانية، تهديدها الحقيقي لأمل النفس الناطقة في عرفان شامل أي في تحصيل حقيقة كلية.

ذلك أن النفس بما هي تركيز للوعي في مطالب الذات الشديدة الخصوصية، وبما هي حصر للكيان في حدود مطالبه الدنيا، تقوم بفصل الكائن عن الوجود الكل، لتحصره في دائرة وجوده الذاتي المتفرد. بذلك يصبح الإنسان أسير نفسه، ورهين عالمها الذي مهما كانت قيمته، فهو عالم النفس الجزئية المفصول عن العالم في مطلق عالميته. يقول «ابن عربي»: «فالإنسان من حيث قيوميته التي يعتقدها في نفسه، هو طلسم على نفسه. وبتلك القيومية، استخدم «فكره وجميع قواه لأنه يعتقد أنه رب في ذاته، وفي ملكه مالك»[1].

ورغم أن القيومية، والشعور بفرادة الكيان وخصوصيته، قد تكون من فعل الملكة العاقلة في الإنسان أيضاً، إلا أن «ابن عربي» يميل إلى التأكيد على أن دعوى القيومية ليست من قبل النفس الناطقة، فهذه لا تنكر أصلها الإلهي، وتأبى التخلي عن حقائقها التي قدمت من السماء مزودة بها.

إن النفس التي تنازع، وتصر على استقلال الكيان الإنساني عن الوجود الكل وتقف حجر عثرة أمام الاندماج والتوحد مع الوجود، هي النفس الحيوانية التي تشعر بغربة فعلية عن عالم الحقيقة، وتقوم أهواؤها على هوس غير مبرر أصلاً. فالرغبات الحيوانية، وجملة اللذائذ المطلوبة تبدو غريبة لدى الصوفي، وتظهر على حقيقتها من حيث هي أفعال زائلة، لا قيمة فعلية لها إلا حصر الكيان في وهم تحصيل السعادة، بتكرار متابعة اللذة والحرص على تحصيلها.

وهكذا يسعى الصوفي إلى مقاومة النشأة المستحدثة التي تؤسسها النفس الحيوانية، والتي تشتد إلى درجة ظهور أنا كاملة تبتغي استيعاب هوية الإنسان وتأسيس وعي الذات من خلال

1- الفتوحات المكية 3/ 233.

تاريخية شديدة الخصوصية تلك هي تاريخية التعامل مع اللذة، ومسار السعي إلى تحقيق الأهواء الذاتية. هذا السعي الدؤوب الذي يتواتره ظاهراً، جدل الاكتفاء والحرمان والذي ينطوي باطناً كما لاحظنا في البوذية على حقيقة أحادية الاتجاه: الظمأ الدائم إلى لذة جديدة أي الألم الدائم انتظاراً لممكن جديد.

والحقيقة أن «ابن عربي» يرى أن إصرار النفس على تفردها بأهوائها ورغباتها وهي وسائلها الوحيدة لتأكيد خصوصيتها، وإثبات الوعي الذاتي المقابل للوعي الكلي، منازعة للربوبية، لا بل ربوبية جديدة، وإدعاء لمقام ليس أصلاً للنفس يقول: «فإن النفس تريد الظهور في العالم بالربوبية»[1].

وبما أن تمام الهوية عند «ابن عربي» كما رأينا، هو في تمام التحقق بالعبودية، فإن معنى الظهور بالربوبية، هذا الادعاء الذي تسعى النفس الحيوانية بالتأكيد إلى تكريسه، يعني بالضبط في عرف «محيي الدين»، أن هذه الأخيرة تسعى إلى تحطيم معنى الهوية الإنسانية. وتحقق بسعيها الضال هذا، ومن خلال مشروع الكبرياء الكاذب المتمثل في ادعاء الفرادة والانعزال عن الوجود، الأساس الفعلي الذي يفصل الإنسان عن حقيقته ويجعله يحيا في عالم الانحجاب والعماء التام. فالنفس هي مبعث الشعور بالأنا البشري الذي ينهض كوجود مقابل للوجود، وكحضرة تنازع في الهوية، وتطلب في ذاتها خاصية الربوبية، وهذه الأنا البشرية، إذا كان تخليقها يشكل لدى بعض الفلاسفة والعارفين، منطلقاً للعظمة الإنسانية، وبداية حقيقية لمشروع الإنسان، ككيان متميز في الوجود فإن «ابن عربي»، يتحدث بلسان «العارف»، هنا عن مخاطر ادعاء الكون بإزاء الكون، وعن المأساة التي تحصل فيها لو استجاب الإنسان لنداء النفس بالتميز. إن النتيجة الوحيدة لذلك، سوف تكون الانحجاب النهائي عن الحق، والانحصار في وهم الذات الكاذب. يقول: «فأنت حجاب نفسك عنك، وستره عليك.. فبشريتك قائمة العين فالستر مسدل، فلا تقع العين إلا على ستر لأنها لا تقع إلا على صورة»[2].

ورغم أن «ابن عربي» هنا، يتحدث عن ستر البشرية المسدل باعتباره قدراً شاملاً وحقيقة ثابتة، فإنه يتجه في عرفانه إلى التأكيد الدائم على أن الائتلاف مع الحق المطلق والتوحد مع

1- الفتوحات المكية 2/ 15.

2- الفتوحات المكية 2/ 554.

الوجود، أمر ممكن، لا بل هو المطلوب من الإنسان به تكتمل ذاته، إذ عبره يكتشف عبوديته المحضة التي لا تشوبها شائبة ربوبية.

واضح إذ ذاك، أن مقولة وحدة الوجود، هذه المقولة المركزية في عرفانه، هي التي تحكم أيضاً مضمون مقالته في الكائن.

إن الكائن يتمزق إذ ينشطر، وهذا قضاء لا مرد له، ولكنه يصبح رهين المأساة الأبدية إذ يوافق على انقسام الوجود وانشطاره، بموافقته على الفصل بين ذاته وبين الوجود الكل. إذ ذاك، ليس أمامه إلا تحمل النتائج المرعبة لمثل هذا الاختيار الكبريائي. وفي مقابل ذلك، فإن الكائن أيضاً يمكن أن يجعل من هذا القضاء السالف، قدراً جميلاً فيما لو تفطن إلى وهم لعبة الثنائية التي يحياها الكيان، وسعى إلى سحق أصوات النفس الأمارة بكل ثنوية وإشراك، الداعية إلى كل هوى مضل. وضمن هذا الإطار، يمكن أن نفهم بعمق أكبر معنى الحديث الصوفي الدائم عن الوجود في العدم، وعن البقاء في الفناء، وعن تحصيل الذات بالفناء عنها.. الخ من أنماط الجدل الكياني، الذي يدل بالفعل على أن المفهوم الصوفي للكيان، يقوم على أساس من وعي حاد بثنائيته، سريعاً ما يؤول إلى ضيق لا حد له بهذه الثنائية، وإلى الدعوة إلى إفناء جزء من الكيان بدعوى أنه الجزء العرضي والعنصر القادم من عالم الفناء، والذات المدعية التي لا وجود لها عند التحقيق. ولقد تفطن الكثيرون، إلى أن الصوفية يتجهون عموماً إلى تبخيس الذات، وإلى تحقير الأنا الإنسانية. وحاول غير واحد أن يربط هذا المسلك بعقد دفينة كامنة في لا شعور «العارف»، تؤسس منطق تحقير الذات، وتدفع إلى محاولة إعدامها نتيجة لعدم المقدرة على تحمل تبعاتها وآثار أخطائها وذنوبها. والواقع أيضاً، أن إنساناً أرهقه الذنب وتآكل وجدانه نتيجة لمشاعر عارمة بالحقارة والتفاهة، هو أقرب إلى طلب الخلاص من الكيان وما حوى، وإلى دعوى الذوبان في عالم آخر، هو أسمى وأرقى. غير أننا نفصل فصلاً حقيقياً، قاطعاً بين القطيعة مع النفس - الهوى، والنفس الدنيا، رمز الشر والفناء، الأمر الذي يقوم به العارف الصادق، وبين الهروب من النفس - الأنا ومحاولة تجاوز الكيان جملة وتفصيلاً. وبعبارة أخرى، إننا لا نوافق على الدمج في خانة واحدة بين من يعلنون الفناء طلباً للبقاء، وبين من يجعلون منه غاية المنى. إن الفارق بين المنطقين إذ ذاك، يكون كالفارق بين من يطلب الصعاب قصد تذليلها، ومن يبرزها قصد التأكيد على هيمنتها، وعدم إمكانية مقاومتها. أما المفهوم الثالث للنفس عند «ابن عربي»، فيتمثل في اعتبارها حالة الذات من حيث هي إمكان لسيطرة الهوى أو هيمنة الروح.

وهي بهذا المفهوم، تقترب في تصورها من المفهوم الوجودي المتعارف للوجود من حيث هو سابق للماهية وشرط لظهورها في الوقت نفسه.

فالنفس الإنسانية، هي الكائن في حالته الأولية، حيث لا تعين ولا هوية، كل ما هنالك هيولى قابلة لتنتقش عليها كل الإمكانات الوجودية والمعرفية الإنسانية.

و «ابن عربي» في تصوره هذا للنفس، يؤكد صراحة على أن الإنسان هو أولاً كينونة أي هيولى قابلة لأن تصبح هذا الإنسان أو ذاك، بحسب مشروع معين في الوجود وفتح معين في المعرفة.

بذلك يبرز الإنسان - الكيان، نفساً قابلة لإغراء الوجود المضل، متمثلاً في الهوى، أو لنداء الوجود الحق الذي يبرز من خلال نداءات الروح. وشبيه بهذا ما ذهب إليه الغزالي من القول بأن «النفس كالمدينة»[1] وكذلك ما نجده لدى الهرامسة من الاعتقاد بأن «النفس الإنسانية هي في الواقع منزل، فإن لم يسكنه الله سكنه الشيطان»[2]. وليست المدينة إلا إمكاناً وشرطاً لنشأة العمران وتكون الاجتماع البشري، وكذلك المنزل هو مبدأ وهو المجال الذي فيه تتعايش العائلة بأفرادها على اختلافهم.

وإذا كانت المدينة لا توجد إلا لكي تعمر، والمنزل لا يبنى إلا من أجل أن يسكن فإن النفس أيضاً لا معنى لوجودها، إلا أن تقبل سلطة أحد الممكنين، أي أن تنتمي إلى سلطة بعينها. فالكيان إمكان للوجود، والإنسان بدءاً مشروع في الماهية ومبدأ في الانتماء عبر ظهور النفس فيه، هذه المرآة القابلة لكل الأوجه الممكنة التي يمكن أن يكون عليها الإنسان. ولكن لماذا برزت النفس كإمكان قابل لكل ممكن.؟

يفسر «ابن عربي» ذلك بأن توتر النفس بين سلطتي الروح والهوى، دليل صريح على أن الإنسان هو في حقيقته الأصلية كائن ممكن، الأمر الذي يؤكد عبوديته، ويدل يقينا على أنه وجود لا ركون له إلا كانتماء إلى أحد الممكنين الوجوديين. الهوى أو الروح. إن قهر النفس الأمارة بالسوء، هو تهديد دائم للروح الذي يتأكد لديه كلما حاول أن يعلن الاستقلال التام والتفرد بالهوية الإنسانية أنه يحاول أن يحقق مستحيلاً، فلا إمكان مطلقاً لإغفال سلطة الهوى أو على الأقل تواجده الدائم كتهديد لأمان الروح حين استحواذه على مقاليد النفس.

1- الغزالي: كيمياء السعادة: 16.

2- الجابري: تكوين العقل العربي: 180.

ويقيم «ابن عربي» هذا الحوار الطريف بين الروح ووزيره العقل والذي موضوعه النفس. يقول: «فلما رأى الروح ينادي (النفس) ولا يسمع مجيباً فقال: ما منع ملكي من إجابتي، قال له الوزير (العقل): في مقابلتك ملك مطاع عظيم السلطان يسمى الهوى عطيته معجلة، له الدنيا بحذافيرها. فبسط لها (النفس) حضرته ودعاها فأجابته، فرجع الروح بالشكوى إلى الله تعالى، فثبتت عبوديته، وذلك كان المراد»[1].

إن جعل النفس منزلاً قابلاً لكل ساكن، هو قضاء أول، وهو عين إمكان الممكن فلا معنى لوجود الإنسان كهوية متميزة في الوجود، إلا من كونه مجسداً لعالم الإمكان. والإمكان ليس عرضياً في كينونة الكائن، إنه عين هذه الكينونة، وهو كيفية تمظهرها. بذلك يبرز مفهوم أول أصلي للكائن بما هو إمكان لكل صورة. وهذه الحقيقة الأولى المتعلقة بهوية الممكن، تتضمن الحقيقة الأولى الكبرى المتعلقة بانتمائه وبأصله، فإمكان الممكن، يدل دلالة مباشرة لدى «ابن عربي» على عبوديته، وتنازع الهوى والروح على امتلاك النفس، دليل قاطع على أن النفس ليست بالأصالة روحاً ولا هوى، وإنما هي كينونة تبرز في مشروع الانتماء وكل انتماء هو حصر، وتحدد، وتعيين. وبذلك فلا وجود للكائن إلا كمحصور وكمتعين. وفي تعينه عين عبوديته. فالوجود المطلق بقدر ما يشرك الكائن في دائرة الوجود بأن يخلق منه موجوداً، إلا أنه منذ البداية يفرض عليه أن يكون موجوداً بشرط. كذا يتجلى للإنسان أنه لا معنى له إلا أن يختار كيف وجوده، أي أن يصبح تعبيراً متميزاً في دائرة الوجود، بذلك فقط يكتسب خصوصيته، وبذلك فقط تظهر إنسانيته.

إن الروح الذي تنشّأ من عين المنة، والذي انبعث من عالم الطهر والسعادة يسعى إلى الاستبداد بالكائن ليجعل منه كينونة سعيدة طاهرة. ولو حدث توحد الكائن في الروح، لتم الكبرياء على الإمكان ولانتفت حقيقة الممكن ليصبح الكائن من ضمن الوجود الواجب، الذي هو وجود الله فقط. لذلك كان لا بد من تقييده بعالم الإمكان الأبدي. ذلك هو السر الذي يكشف عنه ظهور الهوى كخصم ينازع في النفس. وعندما نقول الهوى، فإننا نعني الشيطان والدنيا. فوجود الشيطان، إنما هو من أجل وعي الإنسان بحقيقته أولاً، وكونه على خطر عظيم، خطر الإمكان، ومسارعته في العودة إلى ربه ثانياً، عبر درب العبودية. وكذلك وجود الإنسان في الدنيا (الأرض على المستوى الفلكي) إنما هو من أجل الآخرة وتنزيله إلى الأرض، لكي يتطلع إلى السماء.

1- الفتوحات المكية 1/ 113.

وهذا المنطق هو مبدأ تفسير لمعنى ظهور السلب في العالم، بل في الوجود كله. فكل وجود سلبي، هو وجود لا لذاته، وإنما هو مدخل منهجي يريد من خلاله الوجود الكل، أن يبرهن أنه قادر على أن يتموضع في العالم دون أن يفقد خاصيته، أي أن يبقى مع ذلك كلا، واحداً. فوجود الشيطان لدى العارف، «ابن عربي»، هو وجود صوري، القصد منه استفاقة الكائن إلى سر إمكانه، وسعيه إلى حقيقته وأصله الروحي.

وهنا يماهي «ابن عربي» بين معنى الهوى وحقيقة الشيطان، فهما عنده بمعنى واحد. الأمر الذي يؤدي فعلاً إلى تفسير الصراع الوجودي تفسيراً عملياً. فإذا ما كان الشيطان عين الهوى، عرف الإنسان حينئذٍ عدوه، وتجاوز الصراع منطقه الغامض لأول وهلة، لتصبح دائرة الذات هي مجال الصراع متمثلاً في تنازع الروح والهوى، هذا النزاع الذي سينتقل بعد ذلك إلى المجال الكوني العام. فالذات التي قدرت على تحقيق الانتصار على الهوى، هذا الوهم الذي يحاول الاستيلاء عليها داخلياً، هي الذات القادرة على نفي السلبية من العالم، وبالتالي على تحقيق صفاء الوجود وطهارته. وهذا المعنى في الحقيقة، يحمل أبعاداً ثورية لا تخفى، فأن يصبح العدو «الشيطان» عدواً معروفاً متمثلاً في الهوى من حيث هو «عين المخالفة»[1]، تصبح الشريعة حينئذٍ، تعليماً واضحاً، قابلاً للإنجاز والتحقيق الواقعي. ويتجاوز الصراع صوريته من حيث هو مفهوم متعال لتضاد ذاتين هما ذات الله وذات الشيطان.

إن الشيطان هو الهوى، والهوى هو كل مظهر سلبي في العالم، وهو إلى هذا كل ما يخالف الروح من حيث هي طهارة وسعادة. معنى ذلك، أن السير في طريق الله، هو إيمان بأن المخالفة لا أصالة لها في الوجود، وأنها وهم لو زال من ذات الإنسان لزال من العالم. ولكن هل يزول الهوى ما دام الإنسان وما دام العالم؟ إن «ابن عربي» يرى أنه لا إمكان لذلك لأن «الله تعالى في هذا (وجود الهوى) تدبير عجيب يحجب من يشاء، ويكشف لمن يشاء لا يسأل عما يفعل وهم يسألون»[2].

إن هذا التدبير العجيب، قابل في الحقيقة لكثير من ضروب التأويل. غير أننا نكتفي بالحسبان أنه قضاء الله باستمرار الصراع كجدل بين المتناقضات، كل المتناقضات، به يتم كيان

1- «ابن عربي»: التدبيرات الإلهية: ص143.

2- «ابن عربي»: التدبيرات الإلهية: ص143.

الكائن، ومن خلالها تنكشف حقيقة الإنسان. ولكن السؤال الذي قد يطرح هو التالي: إذا كانت الدنيا هي عطية الهوى وهي مدخله لإغواء النفس، فما هو سر قوة الروح؟ وما هو سيفه في معركته الرهيبة مع الهوى؟

يصف لنا «ابن عربي» هذه المعركة المقدسة في تصوير باهر، قائلاً: «برز الروح والهوى، فقتله الروح بسيف العدم. وظفر بالنفس بعد إباية منها، وجهد كبير. فأسلمت تحت سيفه فسلمت وأسلمت، وتطهرت وتقدست، وآمنت الحواس لإيمانها. ودخلوا في رق الانقياد وأذعنوا، وسلبت عنهم أردية الدعاوى الفاسدة. واتحدت كلمتهم وصار الروح والنفس كالشيء الواحد. وصح له اسم الملك حقيقة»[1].

فالروح الإنساني، هو القادر على الهيمنة على النفس وعلى تأكيد سلطته على الكيان إذا حضر فيه. ذلك أنه من نبع الحياة، فهو نفخة الحي، والحياة كما يؤكد «محيي الدين»، أقوى من العدم الذي ينتهي وهمه بمجرد ظهورها وتمكنها. بذلك أيضاً، يصبح الصراع الداخلي الذي يحياه الكائن، صراع الوجود (الحياة) متمثلاً في الروح، والعدم (الفناء) متمثلاً في الهوى.

ورغم أن منطق الصراع يفترض جدلاً، إلا أن الجدل هنا ليس صيرورة تحسمها معركة، إنه يحسم هنا على مستوى عالم الحقيقة. فليس لدى العارف شك في أن الروح أقوى من الهوى، وليس لدى الإنسان عموماً شك في أن الحياة أولى من العدم وأجدر بالمناصرة، إلا أن النفس متفاعلة مع سر إمكانها، يغريها الهوى رغم عدمية وعوده. ويهزها وهم الخلود الذي يعدها به الشيطان، وما يعدها الشيطان إلا غروراً. هنا تستعاد قصة آدم وحواء والشيطان، تلك القصة الأولى التي حدثت في العالم الأعلى، والتي كانت من الصفاء والوضوح بحيث تعد أنموذجاً وتصويراً صادقاً منذ البدء، لكل ما سيقع بعد ذلك.

فكل معركة جديدة هي صورة من المعركة الأولى، وهي إعادة بالفعل لما حدث في شكل جديد. ذانك هما الوعدان، وعد الله بالحياة، وعطاؤه متمثلاً في نفخ الروح في الوجود الممكن، ووعد الشيطان للنفس من حيث هي إمكان للنقيضين، أنه لهما من الناصحين، وأنه بالاقتراب من الشجرة، تنفضح الحقيقة ويبرز معنى الإنسان.

1- «ابن عربي»: الفتوحات المكية 1/ 114.

وما دام الوعد قد انشطر بين الله والشيطان، وما دام الصراع قد قام بين الروح والهوى، كان على عالم الإمكان ونعني به النفس، أن ينتمي إلى أحد الوعدين، وأن يخضع لإحدى السلطتين.

هنا، آذن الانشطار بقرب النهاية، أأصبح الكيان مشروعاً لا بد من توحيده، وتوحيده توحده في انتماء لأحد الوعدين بعينه.

إن الروح عند أهل التحقيق هي «الحياة»[1] رغم أن بعضهم يرى أن الأرواح (أعيان مودعة في هذه القوالب»[2]. وهي العلم المحض، الذي إذا وقف الإنسان معه مجرداً «فلا لذة ولا ألم»[3]. أما الهوى فهو العدم، وهو الشر وهو كل مظهر سلبي يحاول تغطية الوجود من حيث هو حقيقة مطلقة، وسعادة مطلقة. لذلك كان لا بد أن يختار الكائن، ومعنى اختياره، أن يتجاوز إمكانه إلى حقيقته. تلك هي الإيديولوجية الصوفية في أول أبعادها. أما مضمونها فتحقيق الانتساب إلى العالم الإلهي بالتوحد في الجوهر الروحاني ومقاومة الهوى إلى حد الإفناء والمحق، حينئذٍ يتم توحيد الكيان، ويكون ذلك على المستوى الوجودي شرط الانتقال من الكيان إلى الإنسان.

يقول «محيي الدين بن عربي»: «فمن ملك هواه فهو أشد من الهواء. وهو الذي ينبغي أن يقال له إنسان، ومن لم يحكم هذا المقام، فهو حيوان صورته صورة الإنسان»[4].

ولكن ما معنى أن يملك الإنسان هواه؟ ليس معنى ذلك عند «ابن عربي»، عدم الاعتراف بأن الإنسان ميال بطبعه إلى ما يحب، راغب بفطرته في أشياء، وكاره لأشياء، ولكن المقصود بإخضاع الهوى، توجيهه لكي يتلاءم مع أمر الله وإرادته. يفسر «ابن عربي» قوله تعالى لداود عليه السلام:

﴿...فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ...﴾[5]

بقوله «يعني (الله) لا تتبع محابك بل اتبع محابي، وهو الحكم بما رسمته لك.. فالهوى هنا محاب الإنسان. فأمره الحق بترك محابه إذا وافق غير الطريق المشروعة له»[6].

1- القشيري: الرسالة ص 45.

2- ن. م، ن. ص.

3- الفتوحات المكية 3/ 85.

4- ن. م، ن. ص.

5- سورة ص: الآية 26.

6- الفتوحات المكية 2/ 336.

«فابن عربي» قد تفطن إلى أن الهوى هو حقيقة أصلية في الإنسان، وأن إدعاء قطع الهوى لو حصل من أحد، فإنه بنفس معنى انتفاء الإنسانية، لذلك أضاف مقرراً التساؤل المشروع عن مآل الهوى. «فإن قلت فقد نهاه عما لا يصح له أن ينتهي عنه، فإن الحب الذي هو الهوى، سلطانه قوي ولا وجود لعين العقل معه. قلنا ما كلفه إزالة الهوى فإنه لا يزول، إلا أن الهوى كما قلنا، يختلف متعلقه ويكون في موجودين كثيرين، وقد بينا أن الهوى الذي هو الحب حقيقته حب الاتصال في موجود ما أو كثيرين»[1]. حينئذٍ، فإن المطلوب من الإنسان أن يعلق هواه «بالحق الذي شرع له وهو سبيل الله.. فهذا معنى قوله ولا تتبع الهوى. فما كلفه ما لا يطيق، فإن تكليف ما لا يطاق محال على العالم الحكيم أن يشرعه»[2].

وبإعلان الانتماء إلى الجوهر الروحي، والتأكيد على أن المقصود بالإنسان هو الروح القدسي المطالب بالهيمنة على النفس وعلى تطويعها، ينفتح باب «الطريقة» لتصبح واسطة بين الكيان الممكن وإنسانيته الواجبة، ودرباً يحج فيه الروح إلى بيته العتيق من خلال مجاهدة الهوى وإلزام النفس بطريق الروح. فالروح المنزل الذي أصبح إنسانياً، هو المطالب بالمحافظة على معادلة الكل في الجزء، والحياة السارية فيه رغم أنها حياة جزئية، مطالبة بالانفتاح والوعي العميق بأنها من نسغ الحياة الأبدية، رغم وهم العدم متمثلاً في ظاهرة الموت المهددة للجسم بالفناء.

ففي هذه النفس بالذات، هذه النفس الأمارة بالسوء، لا بد أن يعلن الروح تمسكه المطلق بالخير، وفي هذا الكيان القابل لكل شيء، لا بد للروح أن تذكر شيئاً واحداً: أصلها الإلهي الذي يمثل سر مجدها ومنطلق خلودها وسعادتها.

لذلك لم تكن الطريقة في منظور العارف، ترفاً في التأمل، ولا مبالغة في الزهد من دون موجب كما يصورها العديدون من الغرباء عنها، وإنما هي درب مفروض، وحج مطلوب إلى الجوهر الأصل الذي من دونه لا تجوهر للكائن، ولا وجود مشروع لذاته. إنها بحث عن المشروعية التي تمكن الروح من أن تقارف النفس دون خجل من أوضارها، ولا خوف من مآل الجسد الحزين.

ولذلك أيضاً، لم يكن طريق الروح سهلاً، بقدر ما أنه يتعالى على أنقاض العدم، وعلى خرائب الجسد. يقول «جلال الدين الرومي» وصحة حس الدنيا تجيء من سلامة البدن. وأما

1- ن. م، ن. ص.

2- ن. م، ن. ص.

صحة حسن الدين فتأتي من خرابه، وإن طريق الروح يخرب الجسم، ولكنه يعود فيعمره بعد هذا التخريب»[1].

والواقع أن الصوفية لم يتفقوا على شيء، قدر اتفاقهم على وجوب محاربة الهوى باعتبار هذه الحرب، مبدأ درب الحق والسعادة، وبالتالي منطلق تكون الإنسانية الكاملة المطلوبة.

وإذا كان الهدف عظيماً، كانت التضحية المطلوبة أيضاً عظيمة، لذلك أوصى الصوفية بالفناء ولكن من أجل البقاء، وتخريب الجسم ولكن من أجل حياته بالروح.

تلك أيضاً معادلة جديرة بالتأمل، أن نرى الجسم يحيا ويتقوى حينما نظن أننا نقسو عليه ونلغيه.

والحقيقة، أن ذلك أيضاً هو نتاج جهاد صعب، هو بالاتفاق أشد أنواع الجهاد خطراً وقوة. يقول «أبو يزيد البسطامي» عالجت كل شيء فما عالجت أصعب من معالجة نفسي. وما شيء أهون علي منها»[2].

أما «بوذا»، فقد لخص الدرب في كلمة واعتبره طلباً للصفاء التام الذي تحظى به النفس إذ تتخلص من ألم الولادات المتعاقبة. يقول «بوذا» للرهبان «تلكم أيها الرهبان الحقيقة المقدسة عن الطريق الذي يقود إلى القضاء على الألم، إنه الطريق ذو المتفرعات الثمانية المسماة: الإيمان الصافي، الإرادة الصافية التعبير الصافي، العمل الصافي وسائل العيش الصافية، الانكباب الصافي، الذاكرة الصافية، التأمل الصافي»[3].

والصفاء، صفاء الكيان، يتم حسب «ابن عربي» بالتخلص من أباطيل الهوى ومن وساوس الشيطان. إن لحظة التمكن من النفس وإخضاعها، هي لحظة مقدسة لأجلها يحيا الإنسان. فمن «مكن من نفسه فهو أقوى خلق الله»[4]. وقوته تصل إلى درجة يستطيع معها «أن يقول للشيء كن فيكون ذلك الشيء»[5]. وكل ذلك بفضل الله ومنه على الكائن الذي جاهد واجتهد لكي يخرج

1- جلال الدين الرومي: مثنوى 1/ 101.

2- أبو نعيم الأصفهاني حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، بيروت، دار الكتاب العربي، ط3 1980، 10/ 36.

3- هنري ارفون: بوذا: ص101.

4- الفتوحات المكية 2/ 5.

5- ن. م، ن. ص.

يخرج عن تأثير «خور الطبيعة»[1] بسعيه إلى معرفة نفسه في أحوالها وأطوارها، إذ من دون معرفة النفس لا تتم معرفة الله.

يقول «ابن عربي» محرضاً على سلوك درب النور، وداعياً إلى الاغتراب عن العالم الأدنى، إلى عوالم السمو والخير والسعادة:

لا تطـع الـنفس التـي مـن شـأنها   سدل الحجاب عليك واسجد واقترب
لا تطمعـن بهـا فلسـت مـن أهلهـا   واجـنح إلى النـور المهـيمن واغـترب
فهو الـذي أعطـى الوجـود بجـوده   فاعمل بما يعطـي وجـودك تقـترب[2]

2- المستوى المعرفي:

الإنسان كائن عارف، تلك صفة من أوكد صفات الإنسان، وخاصية مـن أهـم خصائـصه لدى الصوفية. هم يركزون على دور العرفان في تحقيق مفهوم الإنسان، إلى درجـة التأكيـد الـذي نجده لدى «ابن عربي» مثلاً، أن مرتبة الإنسان ومبلغه من الوجود، هو بمقدار مستواه ومرتبته في المعرفة، فوجودك بقدر معرفتك. ولذلك فإن الاهتمام بتحصيل معرفة تامة، دائمة تتجاوز الآفاق وتتعالى على المحسوس، يعني في نفس الأمر، البحث عن كينونة يكون وجودها بهذه الخصائص. وعليه فلم يكن غريباً أن نجد لدى الصوفية عموماً ولدى «ابن عـربي» عـلى وجـه التخـصيص، فحصاً يكاد يكون مكتملاً لمسألة المعرفة منابعها وأسبابها وآفاقها.

وليس غرضنا هنا أن نقدم نظرية المعرفة الصوفية، وإنما سنتناول الآليات المعرفية الإنـسانية. بما هي من مؤسسات الكيان الإنساني، ومن مظاهر وخـصائص الوجـود البـشري الـذي يجمـع الكثيرون أنه إن كانت له ميزة بارزة على بقية الأكوان فميزة كونه كائناً قادراً على المعرفة.

هنا على المستوى المعرفي، ينكشف الكيان العارف، فإذا بـه مجمـع لآليـات معرفيـة عديـدة، وملتقى لوسائل إدراكية مختلفة بل لعلها أن تكون متناقضة لدى بعض الأفهام. ولو عددنا آليات المعرفة لوجدناها عديدة. أما «ابن عربي» فيكفينا مؤونة البحث عندما يقرر أن كل ما يوصـل إلى معرفة ما، هو وسيلة معرفة معتبرة. مهما كانت تلك المعرفة المتحصل عليها.

1- الفتوحات المكية 3/ 125.

2- ن. م، 4/ 188.

غير أن الصوفية وليسوا وحدهم في الحقيقة، يتجهون إلى إقامة أنماط من التقابل بين وسائل الإدراك المختلفة. فالحواس إذا كانت تقابل العقل لدى البعض، فهي تقابل الخيال لدى «ابن عربي» مثلاً. أما العقل فهو بالإجماع تقريباً، الوجه المقابل للقلب، ومعارفه من المعارف المحدودة، المستفادة من أنظمة منطقية خاصة، على خلاف المعارف القلبية التي يجليها العارفون كمعارف جديدة تسري مع أنفاس الحياة، ولا تحتاج إلى إثبات من خارجها. بذلك ينبعث الجدل على هذا المستوى الثاني، عنيفاً يهز الكيان، يفجر أعماقه وينشرها، ليقوم الدور من جديد. دور توحيد الكيان على هذا المستوى المعرفي من كينونته.

أ- العقل والقلب:

يفصل «ابن عربي» فصلاً واضحاً بين العقل والقلب، وهو يتجه متأثراً بالتراث الصوفي والإشراقي، إلى تأكيد أولوية القلب من حيث قيمة معارفه وصدق إشراقاته، على العقل الذي عد غالباً، آلة المعرفة المعتادة المستجلبة بواسطة الفكر الذي مهما أضاف من معارف، فإنه رهين حقائق العالم المحسوس لا يتجاوزها ولا يعدوها.

غير أن هذه الأولوية لا تصل عند «محيي الدين»، إلى درجة نفي العقل ودوره بل إلى محاولة رسم حدوده وتوضيح مجاله الذي إن تجاوزه أصبح مدخلاً للوهم والأباطيل. أما التزم بحده، فهو الآلة الصالحة المستوزرة في هذه المملكة الإنسانية الرحبة. ويصل «ابن عربي» في النهاية، إلى إقامة توازن المملكة الإنسانية على أساس من تعاون القلب والعقل في إطار من منظومة معرفية شاملة توضح أبعاد رسالة ودور كل آلة منهما.

فكيف كان تصور «ابن عربي» لكل من العقل والقلب؟ وكيف كان تأسيسه للجدل الدائر بينهما؟ ثم وفي تساؤل أخير إلى أي مدى تمظهر الكيان وتجلى من خلال كل من جهد العقل وكشف القلب؟

يقوم تصور «ابن عربي» للعقل الإنساني، على أنه آلة الإدراك المستندة إلى خزانة الفكر في تكوين أحكامها. وانطلاقاً من كون القوة المفكرة في الإنسان لا تستطيع أن تستغني عما تعطيه الحواس وما ينشأ في الخيال من آثار استعمال معطيات الحواس، فإن العقل الذي يستثمر معطيات القوة المفكرة ويستخرج من خلالها أحكامه، يبقى أبداً مضطراً إليها. ومعنى اضطراره إليها، كونه لا يملك أن يعطي أحكاماً من دون مقدمات ولا أن يؤسس

قناعات على غير معطيات سابقة. فإذا أضفنا إلى هذا، اليقين من أن المعطيات الأولى للفكر لا يمكن أبداً التأكد من صحتها النهائية، كانت النتيجة الإقرار بأن العقل يستحيل عليه الخروج من دائرة الخطأ والصواب، حينئذٍ، يمكن استخلاص مفهوم العقل عند «ابن عربي» أنه القوة الممكنة من النظر والقادرة على استفادة المعاني والأفكار، ولكن المعرضة للخطأ والصواب في أحكامها. الأمر الذي يجعل مجال عمل العقل هو عالم الإمكان حيث النسبية هي أساس كل شيء، والمقدار هو القدر القدور[1].

وفي مقابل هذا التعريف الذي سنرى أنه يزداد ثراء عندما نتعرض إلى حدود العقل بالتفصيل، يقوم تعريف «ابن عربي» للقلب على أساس أنه الجوهر الإنساني الذي يتميز بمقدرته على تجاوز حدود الرسوم والصور إلى جواهر الأشياء وحقائقها. يقول في «مواقع النجوم»: «فقد ثبت أن القلب رئيس البدن، وهو المخاطب في الإنسان، وهو العقل الذي يعقل عن الله، وهو الملك المطاع الذي قال فيه رسول الله ﷺ: ﴿إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإن فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب﴾[2].

فقلب الإنسان جوهره وحقيقته، وهو مناط الخطاب فيه، وهو باختصار «تلك القوة الخفية التي تدرك الحقائق الإلهية إدراكاً واضحاً جلياً لا يخالطه شك»[3].

ونلاحظ أن «ابن عربي» لا يتحرج من تسميته بالعقل ولكنه عقل خاص لا يأخذ عن القوة

1- استعمل «ابن عربي» كلمة عقل في أكثر من معنى، فهو يتحدث عن العقل الأول أول مخلوق ظهر في الوجود، وهو القلم الأعلى، وهو الحق المخلوق به وهو أول من عقل عن الحق من الأرواح المهيمة. - راجع سعاد الحكيم: المعجم الصوفي، العقل الأول ص812-814. ونجد في معجم مصطلحات الصوفية تقسيمات أخرى مثل العقل الكل وهو العاقلة أي المدركة النورية التي ظهرت بها صور العلوم المودعة في العقل الأول وعقل المعاش وهو النور الموزون بالقانون الفكري، فهو لا يدرك إلا بآلة الفكر.. ولهذا إذا قيل بأن الله لا يدرك بالعقل فإن المقصود هو عقل المعاش، ومتى قيل أنه يعرف بالعقل فإن المقصود هو العقل الأول. راجع معجم مصطلحات الصوفية ص 186.

2- «ابن عربي»: مواقع النجوم وطوالع أهل الأسرار والعلوم، مخطوط دار الكتب الوطنية التونسية، رقم 9563، ورقة 80 وجه 2. والحديث أخرجه البخاري في كتاب الإيمان 393 ومسلم في باب المساقاة 107، وابن ماجة في باب الفتن: 14 وأبو داود في البيوع: 1 انظر ونسينك: المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، استانبول - تونس: دار الدعوة ودار سحنون، في (جسد ص 346) وكذلك ن. م (قلب 5/ 454).

3- سعاد الحكيم: المعجم الصوفي ص 917.

المفكرة كما هو شأن العقل الإنساني المتعارف، وإنما يأخذ عن الله تعالى ما يمده من أصناف التجليات. فهو القوة التي تقبل التجليات الإلهية.

وقد عرف «الكاشاني» القلب تعريفاً ركز فيه على خاصيته النورانية فقال: «هو جوهر نوراني مجرد يتوسط بين الروح والنفس، وهو الذي تتحقق به الإنسانية. ويسميه الحكيم النفس الناطقة، والروح الباطنة، والنفس الحيواني مركبه وظاهره المتوسطة بينه وبين الجسد»[1].

نجد في هذا التعريف، تحديداً واضحاً لموقع القلب من المملكة الإنسانية، غير أن ما يلفت النظر فعلاً هو اعتباره الأساس الذي به تتحقق الإنسانية، الأمر الذي نجده كذلك في تعريف الجرجاني الذي يقول في تعريفه للقلب: «لطيفة ربانية لها بهذا القلب الجسماني الصنوبري الشكل، المودع في الجانب الأيسر من الصدر، تعلق. وتلك اللطيفة هي حقيقة الإنسان ويسميها الحكيم النفس الناطقة والروح الباطنة والنفس الحيوانية مركبة، وهي المدرك والعالم من الإنسان والمخاطب والمطالب والمعاتب»[2].

وبذلك فالقلب الذي سمي أيضاً النفس الناطقة وهي التسمية التي أطلقت على الروح، هو أيضاً بنفس معنى الروح تقريباً.

ويزداد الأمر وضوحاً إذا اطلعنا على تعريف الغزالي للقلب الذي يقول في كيمياء السعادة «أما سؤالك ما حقيقة القلب فلم يجئ في الشريعة أكثر من قول الله تعالى:

﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾[3]

«لأن الروح جزء من جملة القدرة الإلهية، وهو من عالم الأمر»[4].

ويضيف «وأما حقيقة القلب فليس من هذا العالم، لكنه من عالم الغيب فهو في هذا العالم غريب.. فعليك بالمجاهدة حتى تعرفه لأنه جوهر عزيز من جنس جوهر الملائكة. وأصل معدنه من الحضرة الإلهية»[5].

1- الكاشاني: اصطلاحات ص108-109.

2- الجرجاني: التعريفات، الدار التونسية للنشر، 1971 ص 94.

3- سورة الإسراء: الآية 85.

4- الغزالي: كيمياء السعادة ص 11.

5- ن. م 10-11.

نخلص إلى أن القلب والروح هما بنفس المعنى تقريباً في عرفان الصوفية، وعند «ابن عـربي» الذي أكد على كون القلب يستفيد من الله معارفه، وهذا ما ذكره أيضاً بشأن الروح الـذي اعتـبره الخليفة الإلهي في البدن.

ونظراً لأصله الإلهي، فإن القلب يمتاز على العقل بكونه قـادراً عـلى الاتـصال بـالملإ الأعـلى، وعلى تسجيل المعارف الواردة عليه من السماء، وهـو يمـتح مـن بحـور الـتجلي التـي لا يحـصرها المقدار، على خلاف العقل الذي عقلته قوة الفكر، فلم يخرج عن إطار المحسوس والمتخيل. وكما أن مركز العقل هو الدماغ ليكون قريباً من خزائنه، فإن مركز القلب، هو القلب الجسماني الـصنوبري، ولا شك أن موقع القلب الجسماني من الجسم، ودوره فيه من حيث هو الممد له بالدماء النقية وهـو الباعث لأنفاس الحياة فيه، يجسد أحسن تجسيد الأبعاد الروحيـة للقلـب الحقيقـي الروحـي الـذي لا يمكن أن نلمس وجوده بحواسنا رغم أنه الفاعل لكل شيء في كينونتنا. فهو سر الحياة فينا، وهو المبدأ الروحي الذي به تتحقق إنسانيتنا المتميزة عن سائر الحيوان.

ولذلك لم يكن غريباً أن يعتبره «ابن عربي»، الملكة الأجـدر بتـدبير الجـسم وتـسيير شـؤون المملكة الإنسانية، وهذا ما يؤكد من جديد أنه كان لا يفصل بين معنى القلب ومعنى الروح. غير أننا إذا أردنا أن نعرف العلاقة التي يقيمها «ابن عربي» بين العقل والقلب، فلا بد أن يتوضـح لنـا موقع كل منهما من الذات الإنسانية، ودوره فيها الأمر الذي يتجلى لدى «ابـن عـربي» في حديثـه عن حدود العقل من جهة، وعن آفاق القلب من جهة مقابلة.

فما هي الحدود التي تجعل من العقل ممثلاً جزئياً للحقيقة؟ وما هو السر الذي مكـن القلـب من الاتصال مع الحقيقة في مطلق تجليها، وهيأه بالتالي ليكون معبر الكيان إلى كماله الوجودي؟

ينطلق «ابن عربي» في تأكيد محدودية العقل كآلة إدراك إنسانية من تبيين ارتباطه الـضروري بالفكر. والفكر عند «ابن عربي»، هو الإدراك الحاصل للإنسان من النظر في المحسوسات، ومـن استخدام خزانة الخيال. وباعتباره لا يستغني عن الفكر، فإن العقل هو مقلد وليس له أن يـدعي أنه مصدر للإبداع والابتكار «فلا شيء أكثر تقليداً من العقل، وهـو يتخيـل أنـه صـاحب دليـل إلهي، وإنما هو صاحب دليل فكري، فإن دليل الفكر يمشي به حيث يريد، والعقل كالأعمى، بـل هو أعمى عن طريق الحق»[1].

1- الفتوحات المكية 2/ 290.

ذلك حصر أول للعقل، متمثل في انحصار معينه الذي منه يستقي، ومصدره الذي يعول عليه في استفادة المعاني والحقائق.

وباعتبار أن الفكر «حال لا يعطي العصمة. ولهذا مقامه خطر، لأن صاحبه لا يدري هل يصيب أو يخطئ، لأنه قابل للإصابة والخطأ»[1]، فإن المعرفة العقلية تبقى دائماً رهينة الإمكان، إمكان الخطأ أو إمكان الإصابة، وهذا في حقيقته، حد ثان يجعل من القناعة المبنية على المتعقل، قناعة لا تقبل إلا في حدود، وبذلك تصبح النسبية سمة صميمة لعمل العقل، الذي لا خلاص له منها ما دام يستخدم مقدمات مبنية على الاحتمال لا على اليقين.

أما السبب العميق الذي يجعل من العقل قوة محدودة، فيتمثل في كونه المعبر المعرفي عن إمكانات الإنسان في هذه الدائرة. فلو تناولنا أبعاد الذات العارفة ومؤسساتها، لوجدناها تترقى بدءاً من الحواس إلى أن تصل إلى العقل. وهو أهم وأكبر قوة إدراكية إنسانية المقدمات والنتائج في الوقت نفسه. حينئذٍ، فإن ما ينتجه العقل من معارف ليس سوى تعبير عن مدى قدرة الإنسان مستقلاً، على المعرفة. و «ابن عربي»، لا ينفي إمكانية تحصيل معرفة بشروطها الإنسانية، إلا أنه أيضاً يؤكد دائماً على أن غاية هذه المعرفة ومنتهاها، هو بالذات منتهى الإنسان وحده. ذلك لأن «الإنسان المدرك لا يمكن له أن يدرك شيئاً أبداً إلا ومثله موجود فيه. ولولا ذلك، ما أدركه البتة ولا عرفه»[2]. حينئذٍ، فإن الإدراك العقلي هو قياس على مثال سبق، واستفادة من معين الذات الإنسانية التي تمثل عالماً مهماً وخطيراً في دائرة الوجود، ولكن أيضاً محدوداً. يقول «محيي الدين بن عربي» «وانحصرت مدارك الإنسان، بما هو إنسان، وما تعطيه ذاته وله فيه كسب»[3].

فإذا جاز امتداح قيمة العقل، فكما يجوز امتداح الإنسان، وإذا عن الحديث عن آفاقه، فكما يمكن الحديث عن آفاق الإنسان مجرداً من فيض العالم العلوي عليه. وهكذا نصل إلى الحقيقة الضمنية التي اختفت وراء نقد العقل عند «ابن عربي»، وتتمثل في أن التأكيد على نهائية العقل، ينطلق من الإيمان بنهائية الإنسان وبالحدود التي يحيا ضمنها. وإذا كان هذا المخلوق يهفو إلى تحطيم النهايات فإنه ليس العقل بالتأكيد، هو الذي سيمكنه من هذا، إنه القلب. لذلك يعترف

1- الفتوحات المكية 2/ 230.

2- ن. م 1/ 95.

3- ن. م، ن. ص.

«ابن عربي» بأنه «لكل قوة في الإنسان ميدان يجول فيه لا يتعداه. ومهما تعدت ميدانها، وقعت في الغلط والخطإ، ووصفت بالتحريف عن طريقها المستقيم»[1].

فإذا ما أعلن الإنسان نهائيته، واعترف بحدوده، كان ذلك إعلاناً صادقاً لحقيقته. أما إذا عنّ له الاستبداد بسلطة الحقيقة، انطلاقاً من تضخيم دور العقل وتأكيد جبروته، حينئذٍ فإنه لم يحصل على الحقيقة، ولكنه سينصب وثناً ويعلي صنماً كاذباً، ويصبح بالتالي من «الذين تعبدتهم أفكارهم»[2]. و «طمس الله على قلوبهم»[3]. وأهم ما يميز هذه الفئة المستعبدة عند «ابن عربي»، كونها قد حرمت نفسها من التطلع إلى العوالم الأخرى، وإلى الغيب الباطن في الأشياء. فالعقل لا مقدرة له على النفوذ إلى أسرار عالم الغيب، وجل ما يمكن أن يقدمه في هذا المجال، أن يعلن قبوله من حيث الأصل لهذه الفكرة، لكن لا برهان له بها. وأن يحرم الإنسان من الاتصال بعالم الغيب، معناه في عرف «ابن عربي»، أن يحرم من الحياة، ومن النور ومن اليقين، لذلك قدم العقليين دائماً على أنهم قوم محجوبون، جهلة، لا علم لهم بما وراء طور العقل. وإذ يصل تقديس العقل إلى مستوى الاحتكام إليه وحده، ومراعاة أحكامه دون سواه، فإنه لا يصبح حينئذٍ عند «ابن عربي»، أكثر من صنم أقيم زوراً وظلماً، ولا بد للعارف من أن يمحقه ويزيله تحقيقاً للتوحيد الصافي.

والواقع أن العقل انطوى من حيث حقيقته وأحكامه، على حقائق ما كان للصوفي أن يقبلها لأنها تناقض منهجه في معرفة الوجود جملة وتفصيلاً. فالعقل يبذل مجهوداً قصد تحصيل الإدراك العقلي لحقيقة من الحقائق انطلاقاً من استعمال مقدمات هي له كوسائل العمل التي من دونها لا إمكان للوصول إلى حكم. والصوفي يرفض أن يهبه الواقع مقدمات عن الحقيقة. إنه يأتي بالحقيقة من الحق لينظر بها إلى الواقع، بل ليحاكم بها الواقع الذي يتجلى له على أنه منقوص في كثير من جوانبه. والعقل يتجه أبداً إلى محاولة معرفة الحقيقة من خلال تحديد الأوضاع وترتيب الحدود، بينما يرفض الصوفي منطق الحدود أصلاً ويثور على الوضع، بالأصل الجامع والوحدة الأولى، التي يمحي في دائرتها كل شيء. وأن يكون المرء عاقلاً، هذا يعني كما يقول «الكييه»

1- الفتوحات المكية 2/ 281.

2- ن. م، 3/ 258.

3- ن. م، ن. ص.

الرضوخ والانصياع[1]. لأن القانون الذي يغرم العقل بالبحث فيه أو في شروط تحصيله، يدفع دائماً إلى الخروج من الذات، وإلى إعطاء الأولوية للموضوع لكي يستوعب الذات ويسيرها. هذا الأمر يقلق الصوفي إلى درجة كبيرة، فهو لا يرغب في الانتظام بحسب أنظمة العالم، وهو يرفض فكرة القانون من أساسها، وبخاصة إذا كانت تتعلق بالإنسان والمجتمع.

إن القانون هنا، يعني الانسحاق والرضوخ القهري للنظام الموضوعي، الأمر الذي يهدد حرية الذات وقرارها الاختيار بأن تحيا في العالم الذي تريد.

نلحظ إذ ذاك، أن منطق الصوفية في استيعاب الوجود، وطريقتهم في التعامل مع العالم، كانا وراء موقفهم من العقل، وقبل ذلك من الحس. إن الذاتية هنا كما سنجدها بعد ذلك لدى وجوديي أوروبا المعاصرين، هي التي ستجعل من قبول آلة صنع النظام ممثلة في العقل، مرفوضة في غالب الأحيان، ومحتقرة في أحيان أخرى. وإذا كان الأمر كذلك، فإننا نلمس هنا بداية صحيحة لدراسة العرفان الصوفي على أنه عرفان تحرير للذات من أسر الموضوع، وأسر القانون، وأسر الظاهر. الأمر الذي سنتناوله بعمق أكبر في باب لاحق.

جل ما نريد أن نركز عليه الآن، أن التأكيد على حدود العقل، هو تأكيد من قبل الصوفية في الوقت نفسه، على حدود الحرية فيما لو انطلقت الذات في بلورة وجودها انطلاقاً من كونها عاقلة.

وتحضرنا هنا تلك الصورة الشعرية الرائعة التي صور فيها جلال الدين الرومي حدود العقل مقارناً بآفاق الروح (القلب) حيث مثل للعقل بجبريل وللروح بـ محمد حينما ترافقا في رحلة الإسراء، وكان من نتائج تلك الرحلة، تحديد موقع كل منهما على المستويين الوجودي والمعرفي.

يقول: «إن العقل (في أول الأمر) يكون معلماً للمرء، ولكنه بعد ذلك يصبح تلميذاً له، العقل مثل جبريل يقول: «يا أحمد لو أنني خطوت خطوة أخرى فسوف أحترق. فدعني هنا وتقدم وحدك. إن هذا حدي يا سلطان الروح»»[2].

فالعقل العاقل هنا متمثلاً في جبريل، هو الذي عرف حده وعقل وضعه، فأقام حكمه على

1- انظر غايتان بيكون: آفاق الفكر المعاصر، بيرون دار عويدات ط1 1965 ص67.

2- جلال الدين الرومي: مثنوى 1/ 174.

نفسه قبل غيره، واعترف بعجزه وحده فأمن الاحتراق. أما العقل الفاسد الذي يرغب في التأله، فإنه يقود الذات إلى نار لا فكاك لها منها، تلك هي نار الجهل ونار الحجاب. وليس أسوأ من الحجاب على الصوفي الذي يهفو إلى الكشف بكل كيانه. غير أننا نجد حديثاً أن الشاعر الفيلسوف «محمد إقبال» والذي تنطوي قصائده وأفهامه على نزعة صوفية لا تنكر، يتجه إلى استحداث مفهوم جديد للعقل يجعل منه موطن النهائي واللا نهائي في الوقت نفسه.

وهو ينقد كانط «والغزالي» في كتابه تجديد الفكر الديني في الإسلام «في موقفهما من العقل، ويعتبر أنهما لم يدركا إذ أقرا بتناهي العقل ومحدودية مجاله «أن الفكر في حركة إدراك المعرفة، يتخطى حدود تناهيه»[1]. ويوضح إقبال القضية على النحو التالي: «فالفكر هو «الكل» في حركة تكشفه عما في ثناياه، يبدو للناظر إليه من زاوية الحدوث، كسلسلة من معينات محدودة لا يمكن إدراكها إلا من طريق نسبة بعضها إلى بعض. ومعاني هذه المعينات ليست في وحدتها الذاتية، بل في الكل الأكبر الذي هي له مظاهر معينة. وهذا الكل الأكبر إذا استعملنا المجاز الوارد في القرآن، هو نوع من «اللوح المحفوظ» يشتمل على جميع إمكانات المعرفة، التي تتعين بعد، على أنها حقيقة ماثلة تظهر في سلسلة من التصورات المتناهية، يبدو في الزمان المتجدد أنها واصلة إلى وحدة ماثلة فيها بالفعل[2].

ويصل إقبال إلى الاستنتاج بأن «حضور اللا نهائي الكلي في حركة الفكر، هو الذي يجعل التفكير النهائي ممكناً»[3].

هذا التصوير الذي يشبه إلى حد بعيد فكرة هيغل في «الروح الكلي» الذي يكشف عن أبعاده الكلية بحسب مراحل تاريخية متعاقبة، يعد من المفاهيم الجديدة في تصور الفكر وحقيقته. ويبدو أن إقبال قد ارتأى متأثراً بميل واضح نحو التوحيد، أن يوحد بين معنى الفكر والروح في مفهوم «الكل» لكي يستطيع أن يعبر عن الإنسان في كليانية كيانه وفي مطلق توحده. ولا ريب أيضاً، أن إقبال قد اندفع نحو التوحيد بين الفكر والروح، ليحسم بذلك تناقضاً مفتعلاً طالما أرهق الإنسان المسلم وهو يحاول أن يوحد بين أرضه وسمائه وبين دنياه وآخرته. والواقع أننا ننظر

1- محمد إقبال: تجديد الفكر الديني، شرح عباس محمد. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر 1955، ص13.

2- محمد إقبال: تجديد الفكر الديني، ص12-13.

3- ن. م، ص13.

بتقدير عميق إلى مجهود إقبال التجديدي هذا، والذي قام في أكثر من محور، على أساس من فكرة التوحيد الخالدة. ونعتبر هنا بالذات، أن إقبال يستلهم بعمق من الإرث الصوفي الذي وإن أحيا الجدل وأقام الفارق في الظاهر، فليؤسس المبحث ويستنطق الكائن، إلا أن توحيد الكيان كان من أهم مزاياه ومن أصدق مساعيه.

وفي مقابل اتصاف العقل بالمحدودية، يبرز القلب كجوهر إلهي لا حد لسعته ولمعارفه إلا حدود الحق تعالى.

وأول الصفات التي يتصف بها القلب من حيث هو آلة إدراك وباب المعرفة، كونه مجلى يتجلى فيه الحق تعالى، فينكشف للعارف بذلك من صفوف المعارف والعلوم ما لا إمكان لحصره. يقول «ابن عربي»: «فهذه الحقيقة القلبية الإلهية الأحدية، الجمعية، الكمالية، والمرآة المجلية.. التي وسعت الحق سبحانه.. ولذلك مدحها بقوله تعالى: ﴿لم يسعني سمائي ولا أرضي ووسعني قلب عبدي المؤمن﴾»[1],[2]

فالقلب مرآة، ومن خصائص المرآة أنها قابلة لكل صورة تنعكس عليها إذا كانت صافية خالية من الغبار والأتربة. تلك هي نظرية التجلي الإلهي في أبسط معانيها، والتي تشكل جانباً من أهم جوانب نظرية المعرفة عند «ابن عربي».

ويرتبط عرفان التجلي بمفهوم «ابن عربي» عن الحقيقة، التي يرى أنها في كل أطوار تجليها تتخذ شكلاً ظاهراً وتخفي وراءه باطنها وجوهرها. فكل شيء هو باطن وظاهر، جوهر وعرض. وإذا كان من السهل على الحواس أو على العقل، أن تحاصر الظاهر أو أن تستوعبه، فإن الباطن من كل شيء، يستعصي على النظرة السطحية ويتجاوز الرؤية العقلية التي مهما كان مبلغها من التجريد، تبقى دائماً عرضية وسبب ذلك كما يؤكد «ابن عربي» أن «الغيب لا يكون مفتاحه إلا غيباً»[3]. لا بد إذن من ملكة معرفية قادرة على أن تنفذ إلى باطن الأشياء، وأن تعاشر عالم الغيب

1- «ابن عربي»: شق الجيوب ف 58-59 نقلاً عن سعاد الحكيم المعجم الصوفي ص918.

2- قال السخاوي: ذكره الغزالي في الأحياء 3/ 15، وقال مخرجه العراقي لم أر له أصلاً وكذا قال ابن تيمية وهو مذكور في الإسرائيليات. انظر السخاوي، المقاصد الحسنة طبع الخانجي 1956، ص373.

3- الفتوحات المكية 3/ 397.

معاشرة القريب للقريب، تأخذ عنه علومه وتمتح من معارفه. ولكي يكون كل ذلك ممكنا، فلا سبيل إلا أن تكون هذه الملكة أيضاً من عالم الغيب. وفعلاً، لقد تحققت كل هذه الشروط في القلب. هذا الجوهر الذي «أصل معدنه من الحضرة الإلهية، من ذلك المكان جاء وإلى ذلك المكان يعود»[1] على حد تعبير الغزالي.

أما السر الذي لأجله اصطفى الله القلب، وجعله مجلى حقائقه دون سواه. فلكونه يتقلب في الأحوال دائماً. «فإن القلب معلوم بالتقليب في الأحوال دائماً فهو لا يبقى على حالة واحدة»[2]. والتجليات الإلهية لها نفس الخاصية. فالله تعالى:

﴿...كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾[3]

وهو متجل على الدوام في كل الأشياء فمن لم يشهد التجليات بقلبه ينكرها فإن العقل يقيد غيره من القوى، إلا القلب، فإنه لا يتقيد. وهو سريع التقلب في كل حال. ولذا قال الشارع إن القلب بين إصبعين من أصابع الرحمن يقلبه كيف يشاء «فهو يتقلب بتقلب التجليات، والعقل ليس كذلك»[4].

وهكذا يمكن للقلب أن يقبل في كل لحظة تجلياً جديداً هو تجلي تلك اللحظة، لكي يفارقه إلى تجل ثان.. وهكذا إلى أن يختم الله الأنفاس. وباعتباره مرآة ومجلى، فإن القلب هو الموطن الأمثل للحق لذلك كانت «قلوب العارفين مدافن الحق كما ظوارههم مجاليه»[5].

واعتباراً إلى أن العلم بالله هو أشرف علم يمكن أن يحصله إنسان، فإن القلب نظراً لكونه مرآة التجلي الإلهي، يكتسب قيمة وأهمية قصوى في حياة العارف وفي مساره الوجودي ككل. ولذلك فلم يكن غريباً أن ينبني الطريق الصوفي كله على أساس من القول إنه طريق تصفية للقلب، فالصوفية جميعاً يؤمنون أن الله تعالى متجل على الدوام، وأن فيض تجلياته في كل الأكوان لا ينفذ

1- الغزالي: كيمياء السعادة ص11.

2- الفتوحات المكية 1/ 289.

3- سورة الرحمن: الآية 29.

4- الفتوحات المكية 1/ 289. والحديث أن القلب بين أصبعين من أصابع الرحمن أخرجه مسلم من حديث عبد الله بن عمرو، وقد أخرجه بصيغ أخرى الترمذي وابن ماجه وابن حنبل. انظر ونسنك: المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي 5/ 454-457.

5- الفتوحات المكية 4/ 302.

ولا حد له وما على العارف إلا أن يشتغل بتصفية قلبه من الأغشية والريون العالقة به ليصبح مرآة صافية تجلي الحق في أجمل صورة. وتقوم تصفية القلب كأساس للحظوة بالتجليات، بمثابة سعي العاقل إلى تحصيل المقدمات التي بواسطتها يمكن له تقديم أحكام فيما يعترضه من قضايا.

إن الله تعالى لا يحتاج في عرف الصوفية إلى من يعرفه إنه بذاته موجود في كل شيء، ومعرفته تستدعي شيئاً واحداً: إفراد القلب وتصفيته، ونذر أنفاسه لله، حينئذٍ يصبح الكائن ربانياً ويتجلى الله على القلب. يقول «محيي الدين» مؤكداً على ضرورة تصفية القلب بالنسبة للمريد «ولا يبقى (المريد) مع شيء يأخذ من قلبه نصيباً، حتى يكون فردانياً في الوجود، فإن الحق سبحانه، لا يتجلى لقلب له أنس بغيره، لا من الطائعين ولا من غيرهم»[1].

هكذا يصبح مسار تصفية القلب مسار تحرير في الوقت نفسه للكائن من أسر العقل بحثاً عن معرفة «وراء طور العقل»[2]، معرفة تجمع العارف بالأنبياء والصديقين الذين تلقوا معارفهم عن الله تعالى مباشرة وتجعل منه وارثاً مستحقاً لشرف النسبة من جهة، وممتلئاً بالعلم اللدني من جهة ثانية.

إن المعرفة الحقيقة هي المعرفة الكاشفة عن جواهر الأشياء، وإن الحق تعالى جوهر كل شيء، لذلك لم يكن غريباً على العارفين أن يعشقوا هذا السر القلبي وأن يجعلوه قبلتهم، وأن يعتبره «ابن عربي» البيت العتيق الذي يصل المحدث بالقديم ويربط الإنسان بربه، فتنبعث بذلك آمال لا حد لها في حياة كاملة وفي خلود وديمومة وفي حرية بلا حصر، حرية طالما شكك العقل في إمكانية تحصيلها وحرض على الارتكان على الموضع في الوجود، والرضوخ إلى الوضع في المعرفة.

وما هو جدير بالتأمل أيضاً، أن استعمال لفظ القلب بدل العقل في القرآن رغم التأويلات العديدة لذلك، وتأكيد الصوفية في كل مواجيدهم وأقوالهم على أهمية القلب يكشف كما يقول «علي عيسى عثمان» أن «المعرفة العميقة ميزة أساسية للفكر الإسلامي ولنظرته العامة في المعرفة وفي الحقيقة»[3].

لذلك اعتبر «ابن عربي»، أن امتياز الإنسان الكامل على الإنسان الحيوان، إنما هو أساساً في

1- «ابن عربي»: التدبيرات الإلهية ص235.

2- الفتوحات المكية 1/ 261.

3- علي عيسى عثمان: الإنسان عند الغزالي، تعريب خيري حماد. مكتبة الانجلو المصرية، د. ت ص123.

بروز هذا الجوهر الإلهي في الكامل، وفي صفاته لديه وتجلية عليه بنعم الله السارية في كل الوجود. وبما أن المعارف القلبية هي تجليات إلهية فإنها لن تكون مجرد مشاهد تشهد ولا صوراً تتأمل، بل ستكون في الدرجة الأولى، منطلقاً لتحرير الكائن من كل أصناف القيود المعرفية والوجودية والتي هي بالدرجة الأولى قيود سببها الجهل بالله وعدم معرفته «فالقلب هو المحل الذي ترتكز فيه الطاقة الروحية الخلاقة»[1] على حد تعبير هنري كوربان ولا معنى لخالقية هذه القوة إلا أن تكون منطلق بناء الإنسان الجديد على عين الله وبصره ومن خلال التجليات الربانية المتواترة.

نصل بعد هذه المقارنات، إلى التساؤل حول موقع العقل والقلب من الكيان الإنساني ككل ومدى تعبير كل واحد منهما منفرداً عن الكائن؟

نجد لدى «ابن عربي» تأكيداً على أن طريق الفكر والجنوح إلى أحكام العقل دون سواه، يدل على أن الإنسان الذي يسلك هذا المسلك يرغب في تأكيد ذاته وفي تحقيق قيوميته على نفسه دون اعتراف لأيّ قوة أخرى بحق تسييره ولا مراقبته أو الحكم عليه. إن التفكر يوكل الإنسان إلى نفسه وما يمكن أن يعطيه من إمكانات في المعرفة.

فبالتفكر وكلنا لأنفسنا لولاه ما كان إشراك وتعطيل[2]

وما دام التفكر يحيل إلى الذات، فإنه درب إشراك حيث إنه يثبت أحقية ذات أخرى عدا الذات الإلهية، في إعطاء الأحكام وفي إحقاق الحق وتأكيد سلطتها من حيث هي مصدر للمعارف والعلوم. وفي هذا بالطبع نفي لقيومية الله تعالى وتعطيل لحكم الحق الحاكم على كل شيء والذي لا ينازع في حكمه.

والحقيقة أن «ابن عربي»، كان ينظر بوعي عميق إلى معنى أن يكون الإنسان مصدراً للحقيقة ومنتجاً لها، لا ملاحظاً ومعترفاً بها. إن ذلك لا يعني لديه وهذا صحيح إلى حد بعيد، إلا أن الحق مقسم بين قوتين، وأن الوجود مختلف بالجوهر حيث إن مجال الإنسان المفكر، يخالف من حيث منطقه ومقولاته، المجال الإلهي والعلوم الإلهية. والأمر الملاحظ فعلاً، هو أن العقل وسلطته بصرف النظر عن إمكاناتها الفعلية، كان دائماً هو المنطلق الأفضل لإعلان سلطة الإنسان في الوجود. وتأكيد ذاته ورفض الانصياع لحكم آخر إلا لأحكامه التي تتخذ حينئذٍ طابع القطيعة بعد أن تأدلج العقل ليصبح تعبيراً عن الذات المتألهة في الكون.

1- H. Conbin, L, Imagination Creatrice Dans Le Soufisme D, ibn Arabi P.78.
2- الفتوحات المكية 2/ 231.

ولذلك كان «ابن عربي» ينظر إلى إعلان سلطة العقل، أنها بمثابة إعلان للقطيعة مع الله ورفض للتسليم بمطلقية حضوره وهيمنته على الوجود ككل بما فيه العقل كملكة إدراكية لا تشذ عن دائرة الوجود. ولذلك فإن دعوته لترك التفكر تندرج دائماً في هذا الإطار الذي يتأله فيه العقل ويعلن القيومية والأحقية بتأسيس الحقيقة. حينئذٍ فإن العارف الأصيل هو الذي يتجاوز هذا المنزلق الخطير الذي يوعد بخطر داهم هو خطر الشرك والظهور بالربوبية لكي يسلم لخالقه ويستكين لأحكامه، يقول «ابن عربي»:

ترك التفكر تسليم لخالقه — فلا تفكر فإن الفكر معلول

إن لم تفكر تكن روحاً مطهرة — جليس حق على الأذكار مجبول

إن لم تفكر تكن روحاً مطهرة — مثل الملائك لم يحجبك تفصيل[1]

أما السر وراء إصرار طائفة من البشر على العقل كإمام أوحد أو كقيمة أصلية هي أم القيم وأصل وجود الحقيقة ومنطلق تحليل العالم واستيعابه، فلأنهم يرجون من وراء ذلك التحصيل على كينونة مكتملة في ذاتها تامة في أبعادها. متحررة مما سواها. كينونة هي أصل كينونتها ومصدر إنسانيتها، وعلامة كرامتها فالهدف إذن هو التمكن من وجود كامل، أي من تحقيق للذات بالكامل، في إطار من قيومية الكائن على كينونته.

غير أن «ابن عربي» يصر على أن العقل عوض أن يمكن الكيان من وجود منفتح على آفاقه وعلى كمالاته فهو بالعكس، يكرس تجزئة الكيان وتقليص الوجود الإنساني الحقيقي ليطغى وهم الوجود.

إن الكائن الذي ربط وجوده نهائياً بعقله، إنما حد وجوده بحد عقله، ومهما كان هذا الحد، فهو قيد في النهاية إذا ما قورن بوجود لا حد له إلا الحق تعالى. فالكيان المنتمي للعقل انتماء مطلقاً، هو كيان محاصر متورط في حجاب سميك، هو حجاب الوجه الواحد العقلي الذي لا يمثل من الحق اللا متناهي إلا صورة واحدة من صوره.

يقول «ابن عربي» متحدثاً عن حقائق الحق المتغيرة أبداً، والتي لا يقبل العقل منها إلا صورة واحدة هي صورته التي لا انفصال له عنها.

1- ن.م، ن. ص.

حقائق الحق بالأسماء والحال   تقلب الكون من حال إلى حال
وليس يدري به إلا القلوب وما   للعقل فيه مجال دون إملال
يخالف العقل تقليب الوجود فما   للعقل شيء سوى قيد وأغلال
فالعقل يشهد ذاتا لا انتقال لها   عنها وقلبك في تقليب أحوال
إن المظاهر تقليب الإله لنا   في نفسه وهو عندي عين إضلال[1]

إن العقل حينئذٍ، هو قيد على الذات، وغلّ يحصر الكيان في صورة واحدة عقلية وفي منطق أحادي صارم ينفي به إمكانات تقلبها، ويحطم تعسفاً مقدرتها على تجاوز كل واقع وكل حقيقة نحو الحقيقة، حقيقتها هي، أي أن لا تكون لها حقيقة.

فالوجود الحقيقي للكائن، هو وجوده على هيئة من انفتاح إمكانه انفتاحاً لا حصر له. فهو قابل لكل ممكن والمعرفة العقلية تحيله مباشرة إلى حكم منطق خاص يخرجه من دائرة الإمكان ليبني له وجوداً هو مهما اتسع، فهو الوجود الذي يقترحه العقل على الإنسان وليس مطلق الوجود.

ويؤكد «ابن عربي» أن كل من يغامر يرفض العبودية للرب ويصبح «عبد نظر» فيرد الحق بذلك إلى حكمه، هو كائن «محجوب عن نشأته الأخروية في الدنيا»[2]. النشأة الأخروية التي يقصدها «ابن عربي»، هي نشأة الإنسان الروحية وعنصره السماوي الإلهي الذي لا يمسه الفساد والعدم متمثلاً في روح الله المنفوخ فيه، وفي قلب الإنسان الذي وسع التجليات الإلهية وتقبل الأسماء الإلهية الواردة عليه بأصناف العلوم والمعارف من العالم الأعلى السماوي. والإنسان موجود ذو نسبتين كما قدمنا، نسبة إلى العالم الحسي تتجلى في جسده المحتوي على حواسه وغرائزه وفي درجة ثانية، على عقله الذي يقوم عمله على استفادة المقدمات من معطيات الحس وبقية قوى الجسد الإدراكية. ونسبة ثابتة إلى العالم الروحي السماوي، يؤكدها روحه المنفوخ فيه من قبل الله تعالى، والذي لا إمكان للاتصال به والتحقق بحقائقه واستفادة معانيه إلا باستدعاء القلب والتعويل على مقدرته الفائقة على التقلب والتحول، وعلى الاتصال بالعالم الغيبي. ويمكن أن

1- الفتوحات المكية 3/ 21.

2- فصوص الحكم 1/ 186.

نفهم معنى اقتصار الإنسان على عقله، بمعنى رضاه بأن يكون نهائياً كائناً محدوداً بحدود العالم، فحدود العقل هي حدود العالم. والذات العاقلة لا إمكان لها لتجاوز عالم المقدمات والأسباب، إن العقل نفسه هو الذي يعطي هذا الشعور بتعويله المطلق على مقدماته.

وليس للذات التي ارتكنت إلى العقل إلا أن ترضى بحقيقة المحدودية العقلية التي تنتهي إلى أن تصبح على مستوى الشعور والوجدان، إيديولوجيا واضحة مقتضاها محدودية الكائن مبدأ ومنتهى، ووضعية الوجود في كل أبعاده، ورفض فكرة الجوهر والمضمون.

لقد أعلن ديكارت الكوجيتو الشهير «أنا أفكر إذن أنا موجود» فأقام الوجود على الفكر، ولكنه بقدر ما أعطى للذات إثبات وجودها حدد في الوقت نفسه هذا الوجود، وقننه وميزه عن الوجود العام. أما «محيي الدين»، وهو ينطلق دائماً من قاعدة وحدة الوجود الكلي وتجانسه، فكان يعلم قطعاً أن أي تحديد للكائن معناه فصل كينونته عن حقيقتها العامة، الأمر الذي لا يشكل إلا تعسفاً على الوجود وحصراً لما لا إمكان لحصره. فكل تحديد هو وهم، والذات التي تحاول أن تحدد موقعها من الوجود تحديداً نهائياً عبر إنجاز مقولتها الذاتية، وإنتاج حقيقتها، ذات واهمة تبعث الوهم وتحييه، وترفض الحق الذي لن تهرب منه.

لذلك فإن ثورة «ابن عربي» على العقل. ليست ثورة على فعاليته المنهجية من حيث هو مبدأ للاتصال بالحق في بعض أبعاده، وليست رفضاً للمنطق رغم وضعيته ونسبيته التي لا شك فيها، إنها على وجه التحديد، ثورة على الإيديولوجية العقلية التي تريد أن تجعل من العقل قاعدة للوجود ومنطلقاً للنفي والإثبات القطعي الذي يتجاوز مجالات المحدود إلى المجالات الكلية للوجود. هناك، تصبح مقولة العقل مصادرة غير مشروعة، وتدخلا فيما لا حق له فيه.

والحقيقة، لقد كان هذا الاعتراض هو نفسه الذي سيستعاد بأشكال أخرى في الفلسفات الحديثة والمعاصرة على الكوجيتو الديكارتي ولا سيما لدى الوجوديين الذين لم يخالفوا «كيركجارد» في أن الفكر ليس علامة الوجود، والذي قلب الكوجيتو ليجعل منه نفياً للوجود وقطعاً للوعي بالكيان، وأعلن الاعتراض الوجودي الشهير «أفكر إذن أنا غير موجود»[1]. غير أن الوجود واحد وكامل، فلا بد للكيان الإنساني من أن يكون واحداً وكاملاً ليكون صورة

1- مطاع صفدي: الحرية والوجود ص57.

حقيقية للوجود وتعبيراً صادقاً عنه، ولا بد من معرفة كاملة بالحقيقة تمكن من العبور إلى الوجود التام، فالمعرفة باب الوجود، والحقيقة مفتاح الواقع، ذلك مبدأ أصيل في فلسفة «محيي الدين» جعله يطلب في الإنسان حقيقته التي لا تفنى، ويبحث عن جوهره القابل لمجاراة الوجود في كل أطواره وأحواله، وكان اكتشاف القلب كقابل للمعرفة في مطلق تجلياتها، وكمبدأ بالتالي لاكتشاف الوجود الإنساني في مطلق أبعاده.

وقد رأينا أن القلب لدى «ابن عربي» كما لدى الغزالي من قبله، هو جوهر إلهي روحاني وهو واسطة الإنسان إلى مبدئه الغيبي وإلى غيب الوجود، أي إلى العالم العلوي الإلهي بكل ما يحوي. ولذلك فإن القلب بما هو تعبير عن الروح، فإنه واسطة للمشاركة في الوجود المطلق الذي هو الوجود الحق الأوحد وما عداه الباطل لا سواه.

إن قلب العارف هو علامة على اتساع الوجود الإنساني وعلى انطلاق الكيان في أصالته وبراءته من القيود، وإذا كان أغلب البشر من المحجوبين، تضيق بهم الأرض ويغرقهم العقل في وهم استقلال العالم ونهائيته، فإن قلب العارف هو موطن الوجود الكامل المترامي. يقول أبو يزيد البسطامي[1]. «لو أن العرش وما حواه مائة ألف ألف مرة زاوية من زوايا قلب العارف ما أحس به»[2].

وبانطلاق القلب وتحرره من أسر العالم، كل العالم، يصبح هو الجوهر المنوط بتحرير الإنسان من أسر المعرفة المحدودة، ومن ضيق المقولات والأحكام العقلية الجزئية. وليس معنى التحرر المعرفي وتحصيل الكمال في هذا الباب، إلا تحصيل التحرر الكياني وبلوغ مرتبة الكمال في الكينونة. ولذلك فإن كياناً بلا قلب، هو كيان منقوص منشطر لا كمال له، ولا تعبير له على الإنسان إلا تعبيراً جزئياً قاصراً. ومعنى أن يكون الكيان بلا قلب، نسيان المعرفة القلبية أو رفضها تعللاً بدعاوى شتى. لعل أسوأها رفع إيديولوجية الهزيمة التي تعني هنا بالضبط: التصريح بنهائية الكائن، وإعلان سلطة العدم بدل الوجود. أما الكائن الذي عرف قلبه وسلم له، فإنه الذي سيحظى فعلاً بفرصة التعبير عن

1- البسطامي: أبو يزيد طيفور بن عيسى، كان جده مجوسياً أسلم. قيل مات سنة 261 وقيل 234، زاهد شهير كان له تأثير على «ابن عربي» وكثيراً ما ذكره في مؤلفاته وهو معروف بشطحاته من مثل قوله سبحاني سئل بأي شيء وجدت هذه المعرفة فقال ببطن جائع وبدن عار «الرسالة القشيرية ص13-14.

2- «ابن عربي»: فصوص الحكم 1/ 120.

وجوده تعبيراً تاماً وقبل ذلك معرفة وجوده معرفة تامة مضمونها، أنه الوجود في تمامه وكماله. هكذا تترسخ في القلب حقيقة الوجود من حيث هي وحدته وتنوعه ليعبر عنها قلب الوجود في وحدتها وتنوعها، فيكون في عين الحقيقة ونفس التعبير، كمال الكيان وتمام تمظهره ووجوده. ولذلك اعتبر «ابن عربي» أن الذين صح انتسابهم إلى الوجود، هم المحققون من أهل الله «أهل الكشف والوجود الذين تخلصوا من وهم الرسوم والحدود، وشعروا بالإحاطة، وأماطوا الأكوان عن قلوبهم كل الإماطة»[1]. غير أن الجدل يؤول إلى الالتقاء. تماماً كما يؤول تنوع الوجود وتجلياته إلى وحدته الأمر الذي تبدى لنا كخاصية من أهم خصائص فلسفة «ابن عربي» في الوجود والإنسان. وهنا أيضاً، بعد أن أقام «ابن عربي» هذا الجدل العنيف بين كل من العقل والقلب، قاصداً من ذلك إلى العبور إلى أسرار الكيان الإنساني وإلى معرفة حقيقة الإنسان وجوهره من زيف وجوده وعرضه، فإنه يؤوب بالفرع إلى أصله ويوحد بين العقل والقلب من حيث أنهما جانبان للكيان لا تمام له إلا بهما ولا اكتمال له من دون تأكيد دور كل واحد منهما. إن القلب «هو القوة التي وراء طور العقل»[2]. غير أن الكائن لا بد أن يعي ذاته في دائرة العقل كما في دائرة الروح. بذلك فإن التجلي الروحي على القلب هو جزء من الحقيقة لا بد لتمامه من تحقيق المعرفة الصحيحة بالعالم وأيضاً من شهود الحق في كل جزء من أجزاء الوجود أي في المحسوس والمعقول تماماً كشهوده فيما وراء هذين المجالين ليكتمل الوعي ويأتلف الكيان العارف فيصبح حساً وعقلاً وقلباً، وهي في النهاية مبادئ شتى تسعى إلى تحصيل حقيقة واحدة تعددت مجاليها وتنوعت مراتبها.

لذلك فإن العقل والقلب يعبران في النهاية عن رؤية واحدة للحقيقة ولكن من زاويتين إحداهما زاوية الحدوث والأخرى زاوية القدم.

فبقدر ما أن العقل يحقق معرفتنا بالله في العالم، ورؤيتنا له في الأسباب فإن القلب، هو الذي يضمن لنا أن لا نغتر نهائياً بالأسباب، وأن نؤمن بأن وراء العالم خالق العالم، وأن خلف الأسباب، رب الأسباب.

ومن منطلق التوحيد المعرفي الشامل، الذي يتأسس على وحدة الحقيقة الوجودية يدرج «ابن

1- «ابن عربي»: برهان التجريد في معنى التوحيد، مخطوط دار الكتب الوطنية التونسية رقم 642، الورقة 6 الوجه الأول والثاني.

2- الفتوحات المكية 1/ 289.

عربي» نور العقل في نور الشرع الذي يعني له الحقيقة الصافية الإلهية المصدر. ويعتبر «أن العقل في هذه النشأة (الإنسانية) نظير القمر في الأرض نوراً يستضاء به ولكن ما له ذلك النفوذ بالحجب المانعة من البيوت والجدران والأكنة»[1].

أما النور الذي سيخترق الحجب وسينفذ من الجدران، فهو نور الشمس التي ستشرق باعثة أشعتها إلى كل مكان، وفي نور الشمس تندرج أنوار بقية الكواكب. تلك حقيقة فلكية ولكنها أيضاً قابلة لأن تصبح رمزاً لما يحصل على المستوى الإنساني من اندراج نور العقل وأنوار بقية قوابل المعرفة في نور القلب الذي يتجلى على المملكة مؤيداً بالنور الأعظم، نور الشريعة ذات المصدر الإلهي.

وعندما يطرح على الكائن العارف، الخليفة، دور توحيد الكيان فإنه لا بد له من العدل في المملكة وذلك بأن يعطي لكل عنصر من عناصر المملكة الإنسانية دوره المطلوب، وأن يمكنه من حقه المفروض.

فالخليفة الذي هو الروح القدسي، هو المدبر للمملكة، وقد رأينا أن الروح والقلب بمعناه الرمزي، هما بنفس المعنى عند «ابن عربي» تماماً كما عند الغزالي من قبله. أما العقل الذي حصل على آثار العلوم وتهذب، وأسلم لربه، فإن دوره دور الوزير للخليفة يعينه على تدبير شؤون المملكة وعلى مراقبة كل ذرة من ذراتها ولهذا جعل (الله) مسكنه الدماغ ليشرف على أقطار المملكة. وأن يكون قريباً من خزانة الخيال التي هي مستقر جبايات البادية وقريباً من خزانة الفكر والحفظ حتى يقرب عليه النظر في جميع مهماته[2].

وينبه «ابن عربي» الروح الخليفة إلى قيمة وزيره في خطاب مثير يكشف بالفعل على عمق تمكن المبدإ التوحيدي من أفهامه، وعلى سعة تصوره للذات الإنسانية تماماً كسعة تصوره للوجود، يقول مخاطباً الروح «فينبغي لك أيها الخليفة الأكرم أن تحافظ على وزيرك وتسايسه وتتحبب إليه، فإن في بقائه صلاح ملكك ومدينتك، ألا ترى إذا أنفق في العقل شيء وهلك بفساد محله، كيف تخرب مدينة الجسم ولا يقدر الروح على تلفيقها.

1- الفتوحات المكية 3/ 250.

2- «ابن عربي»: التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية ص160.

فحافظ على الوزير حفظك على نفسك. فإن الله تعالى قد أودع الصواب في رأيه»[1].
ولا يذهبن في ذهن المتأمل أن «ابن عربي» يطرح دور العقل هنا طرحاً عرضياً، ويعتبر قيمته في المملكة الإنسانية قيمة لا معنى لها وبالإمكان الاستغناء عنها، على العكس إنه في تأكيده على وزارة العقل يبرز بالفعل عمق إيمانه بالعقل متى التزم وضعه الصحيح في الكائن وعرف حده، حينئذٍ هو النور الذي لا بد من الاستضاءة به كشفاً للأباطيل والأوهام التي تهدد بإغراق الكيان في التيه والضلال في كل لحظة وحين.

ويصل «ابن عربي» إلى حد التأكيد على أنه إن لم يكن العقل في موقعه المطلوب من المملكة، فإن الوهم هو الذي سيحل محله وسيكون ذلك مدخلاً للخراب وسوء المصير يقول مخاطباً الخليفة دائماً وتحفظ من الوهم فإن الوهم موجود يبرز للنفس على صورة العقل فقد يلتبس عليك. وهو وزير مطاع له في الإنسان تأثير عظيم، وهو المستولي على الناس والباعث على الأفكار الرديئة. وهو يورث الوسوسة فتحفظ منه، وميز وزيرك عيناً واسماً، ولا تستبد بنفسك فلا خير في أمر ولا ملك لا يدبره عقل»[2].

بذلك يطغى منطق التوحيد، هذا المنطق الشامل الذي يستوعب الوجود ليضم إليه الكائن الموحد، الذي لا يجد تعارضاً بين اعترافه بالحقيقة العقلية وقبوله في الوقت نفسه للتجلي القلبي الروحاني، والذي لا ينكر الأسباب حينما يؤمن برب الأسباب، بل يرى رب الأسباب في أسبابه، كما يرى الروح في جسده والقلب في عقله، وكما رأى قبل ذلك، الله في عالمه، والعالم في إنسانه.

وبذلك أيضاً تتأسس القاعدة المعرفية الثابتة للتوحيد بين كل المجالات المعرفية، انطلاقاً من توحيد مبادئها وغايتها.

فالثنائيات العديدة التي تزخر بها الثقافة الإسلامية من مثل ثنائية الظاهر والباطن، والشريعة والحقيقة، والمحسوس والغيبي، كل هذه الثنائيات تؤول في النهاية وبحسب منطق العرفان التوحيدي الذي انتهجه «ابن عربي»، إلى وحدة أصلية لا لبس فيها تلك هي وحدة الحقيقة.

فلنبحث حينئذٍ عن أثر هذه الوحدة في بناء كينونة الكائن، وفي لأم انشطارها من خلال دراسة تناظر جديد، نقترح الآن أن يكون كلا من الحس والخيال.

1- ن م، ن ص

2- ن. م 160-161.

ب- الحس والخيال:

من الصعب البرهنة على أن الصوفية لم يقسموا الوجود تقسيماً تفاضلياً، جعلوا في أعلاه العالم العلوي الغيبي، وفي أسفله العالم الأرضي الحسي.

وتبعاً لذلك، فقد كان موقفهم من آلات المعرفة ووسائل الإدراك، مرتبطاً إلى حد بعيد بموقفهم من العالم. فكل ما يوصل إلى الاتصال بالعالم الأعلى، وإلى معرفة حقيقة الوجود الباطنة والمستسرة في كل أجزائه الظاهرة من وسائل الإدراك، يعظم ويحترم. ولذلك فقد أعلى الصوفية من شأن القلب وأعطوه مرتبة علية بين آلات الإدراك الإنسانية. لاعتبار أساسي عندهم، هو أنه باب الروح ومجلى الوجود الغيبي وموطن التجلي الإلهي المتتالي. ولم يكن هذا موقفهم من العقل الذي تحدثوا عن حدوده أكثر من حديثهم عن إمكاناته وفعالياته. أما الحواس فلم يسندوا لها قيمة ذات بال. صحيح أنها آلات لمعرفة العالم الحسي والذي يتجلى فيه بديع صنع الله، لكنها تبقى دائماً مصدر التعمية الحقيقية، ومزلقاً للوقوع في أسر ظاهر الأشياء دون النفوذ إلى باطنها. ولذلك، فلم يندر أن ذمت ولعنت، تماماً كما وقع ذم ولعن العالم الحسي بمجمله.

غير أننا ونحن ندرس عرفان «ابن عربي»، نجد منطقاً جديداً في تأسيس الموقف المعرفي، ينبني على التوحيد عوضاً عن الفصل والتفريق، ويقوم على الاعتراف بفعالية وقيمة كل وسائل المعرفة انطلاقاً من الإيمان بأن الحق هو المكتشف الوحيد مهما تنوعت أوجه هذا الاكتشاف. صحيح أن الرجل منتم إلى الاتجاه الصوفي العام في تأويل الوجود وتفضيل باطنه على ظاهره، ولكنه كان أشد إيماناً بأن «الظاهر عنوان الباطن»[1] ولذلك فقد اعتبر أن كل ما يوصل إلى تحقيق معرفة ما، فهو وسيلة معرفة دون اعتبار لمضمون هذه المعرفة. وآمن بأن رؤية الحق في كل مظاهره، الأمر الذي يعني تأكيد النظر إليه من زوايا معرفية مختلفة، هي المعرفة الحقيقة وهي العرفان الخالد الذي لا يقوم على الحصر. وإنما يلتقي بالوجود في مطلق تجليه، ومطلق انفتاحه واتساعه الذي لا يتوقف.

وما موقفه من قضية معرفة الوجود الإلهي إلا دليلاً على خصوصية مقولته المعرفية وعلى تفرد مذهبه. فقد اعتبر أن آخر درب العارفين الوصول إلى الحيرة والتسليم بعدم المعرفة، فغاية معرفة الله الإقرار باستحالة معرفته. وما يهمنا من هذا الموقف، هو أنه يقرر في النهاية موقفاً

1- الفتوحات المكية 3/ 348.

واحداً من كل وسائل الإدراك التي تتوحد هنا في العجز عن الإدراك. لذلك فمهما بلغت الاختلافات بين وسائل الإدراك ومهما تفاضلت طرق معرفة الحق، فإنها تلتقي في كونها مثيرات وأوائل وبدايات تنشئ البحث، وتثير الإشكال، وتحرض على الطلب. أما اللحظة الأخيرة فهي ليست انتصار الإدراك مهما كان نوعه في إخضاع المعرفة «الموضوع»، بل هي تسليمه وعجزه، وحينئذٍ فقط يقبل الموضوع «الحق» على العارف فالمعروف هو المعرف بذاته، والحق هو المتجلي بنفسه. وكل محاولة لحصره في دائرة معرفية معينة إنما هي محاولة فاشلة وتأله مرفوض بالأساس.

من هذا الفهم نفسه، كان موقف «ابن عربي» من الحواس بما هي وسائل لتحصيل المعرفة وطرق الوعي بالعالم. فهو لا ينفي أن «الحس في الفلك السفلي مغلول»[1].

وبذلك يحدد دور الحواس في دائرة الفلك السفلي، أي دائرة المحسوس من العالم. والعالم المحسوس هو مهما اتسع، لا يمثل لدى العارف ولدى المسلم عموماً إلا عالماً أدنى ومستوى جزئياً من مستويات الوجود الذي لا يتناهى. أما الوجود الأكبر والأرحب، فهو الفلك الأعلى، بل ما وراء كل الأفلاك. ولا إمكان للحواس أن تتجاوز حدود إدراك العالم السفلي، ولذلك فهي دائماً تذكر الإنسان بمحدوديتها حيث لا وقوع لها إلى على حدود وعلى أشياء. وما دام العارف يمقت الحدود ويكره الأشياء من حيث هي مظاهر زائفة وهمية للواحد الحقيقي الباطن، فإنه لا يرحب بما يقدمه الحس من معارف، غير أن «ابن عربي» لا يفرط في هذا الاتجاه لا بل إنه لا يتناسب مع مجمل مقولته في توحيد العرفان التي سنراها بتفصيل أعمق في فصل لاحق. فهو عندنا يتكلم عن الحواس، ينظر إليها من زاوية كونها مدخلاً لتحصيل معرفة أولى بالعالم. وهي كذلك الممكنة من تحصيل المعطيات الحسية والصور التي لا إمكان للخيال أو للعقل أن يعمل من دون تحصيلها. فإذا ما أضفنا إلى هذا ما أكده «ابن عربي»، من أن الإنسان الكامل هو الذي يقوم بحق كل قواه الحسية والروحية، والذي لا يقصر في استخدام قوة من هذه القوى لكي تتم

1- وهو جزء من مقطع شعري يفصل فيه أدوار كل واحدة من ملكات الكائن وآلاته المدركة يقول:

إن القلوب بذكر الله والهة — والسر في مشهد المذكور مشغول
والنفس في البرزخ الكوني قابلة — والروح في الفلك العلوي مقبول
والعقل بين أمينيه جليسهما — والحس في الفلك السفلي مغلول

«ابن عربي» «تنزل الأملاك من عالم الأرواح إلى عالم الأفلاك، أو لطائف الأسرار، تحقيق أحمد زكي عطية وطه عبد الباقي سرور - دار الفكر العربي، ط1 1961 ص165.

له الخلافة الفعلية على هذه المملكة الإنسانية، أمكن لنا حينئذٍ أن نعلن غير مجازفين، أن «ابن عربي» ليس بالصوفي العادي الذي يمكن أن يصنف في خانة أولئك الصوفيين أعداء الجسد أحباء الروح، الرافضين لمعطيات الحواس والمقدسين لتجليات القلب.

أما التفجير الأكبر الذي سيحدثه «ابن عربي» في دائرة المعرفة، فهو قلبه لمعادلة الحسي والروحي والمادي والمعنوي ليعلن للناس أن ما يرونه ويظنون أنه حقيقة ليس سوى خيال في خيال. وأن الوجود الذي قرروا إثباته كواقع لا يتحول باستعمال حواسهم، ليس سوى وجود خيالي. فهو يقسم الوجود إلى قسمين لا غير القسم الأول وجود ذات الحق تعالى، وهو الوجود الحقيقي والواقعي والذي لا زيف فيه، أما «ما سوى ذات الحق، خيال حائل وظل زائل»[1].

فالعالم من حيث كل ما عدا ذات الحق، لا وجود حقيقي له وإنما هو موجود في مرتبة الخيال المطلق[2]. فهو تمثل إلهي، قصد منه الله تعالى أن يعرف فلا وجود له لذاته. وهو شبيه بالحلم الذي يحلمه الحالم، يمكن إثبات الوجود لشخصيات حلمه بنسبة ما إلى الوجود، ولكنها أصالة ليست موجودات حقيقية. فكل ما عدا الله تعالى هو حلم كبير في مخيلة الوجود الحق الإلهي. ولذلك فالخيال هو أولاً وبالذات، قوة إلهية.

والدليل الذي يقدمه «ابن عربي» على أن العالم كله خيال في خيال. أن «كل ما سوى ذات الحق، فهو في مقام الاستحالة السريعة والبطيئة، فلا يبقى كون في الدنيا والآخرة وما بينهما ولا روح ولا نفس ولا شيء مما سوى الله، أعني ذات الحق، على حالة واحدة بل تتبدل من صورة إلى صورة دائماً أبداً. وليس الخيال إلا هذا، فهذا هو عين معقولية الخيال»[3]. فكل ما في العالم تعتريه التغيرات والتحولات من صورة إلى صورة وذلك دليل واضح بحسب «ابن عربي» على أنه لا وجود، أي لا ماهية، له حقيقي وإلا لما غادر وجوده واستحال إلى غيره. فالاستحالة ليست عرضية، وإنما هي فعلاً حقيقة العالم والمعبر الصحيح عن وجوده. وبذلك يصل «ابن عربي» إلى النتيجة النهائية أنه «لا وجود حقيقي لا يقبل التبديل إلا الله فما في الوجود المحقق إلا

1- الفتوحات المكية 2/ 313.

2- الخيال المطلق: هو العماء الذي فتح الله فيه صور الموجودات كلها، راجع الصفحة103 في الفصل الأول من هذا الكتاب.

3- الفتوحات المكية 2/ 313.

الله. وأما ما سواه، فهو في الوجود الخيالي»[1].

والواقع أن هذا الاستنتاج يوافق تمام الموافقة مقولة «ابن عربي» المركزية في وحدة الوجود، فما دام لا وجود حقيقي إلا للواحد. فليتكثر العالم كما شاء وليكن تنوعه إلى ما لا نهاية. فكل ذلك خيال زائل، لا مقدرة له على تثنية الوجود، تماماً كما أنه لا مقدرة للشخصيات التي نراها في أحلامنا على الظهور الحقيقي والتجسد الواقعي. ولقد نوع «ابن عربي» في مراتب عالم الخيال، فهناك الخيال المطلق وهو كما أسلفنا العماء، وهو المرتبة الأولى للخيال، وفيه يتجلى عالم الإمكان بكل ما فيه. فالعالم الممكن بكل مستوياته، ليس إلا تمثلاً إلهياً في مرتبة الخيال المطلق.

وهناك الخيال المنفصل وهو الوجود الخيالي المنفصل عن الإنسان مثل «جبريل» عليه السلام الذي تمثل لـ محمد في صورة خيالية هي صورة «دحية الكلبي». والمرتبة الأخرى هي مرتبة الخيال المتصل، وهو الخيال الإنساني الذي يمارس فعاليات خطيرة على المستويين المعرفي والوجودي.

أما على المستوى المعرفي، فإن الخيال الإنساني قادر على الاتصال بمرتبة الخيال المطلق حيث توجد في ذلك العماء الأعيان الثابتة الإمكانية التي ما زالت في طور العدم، وبذلك فإنه قادر على معرفة الحقائق في مستواها الأول الإمكاني «ويستطيع كذلك أن يرى نفسه في حال ثبوتها في هذه الأعيان»[2]. ويعني اتصال الإنسان عبر الخيال بهذا العالم البرزخي «الاستمداد من بحر العلم الإلهي، إذ الأعيان الثابتة ليست إلا صور حقائق العلم الإلهي»[3].

فالإنسان الذي له قوة الخيال، قادر على تحصيل معرفة لا حد لها ما دام بخياله قادراً على هتك الحجب وتجاوز الحس إلى العالم الأصلي مصدر كل موجود، عالم الإمكان حيث الموجودات على ما هي عليه في أصل وجودها.

وباعتباره يتحصل من هناك على معرفة صادقة وعلى حقائق أصلية بشأن الموجودات، فإن الخيال يصبح حينئذٍ، وسيلة الإنسان إلى المعرفة الحقيقية بالعالم. هذا على المستوى المعرفي، أما على المستوى الوجودي، فإن الخيال باعتباره قوة إيجادية فهو يمثل فعالية الإنسان الوجودية على أرفع

1- ن. م، ن. ص.

2- نصر أبو زيد: فلسفة التأويل ص85.

3- ن. م، ن. ص.

مستوى. فالخيال «من جملة الأرحام التي تظهر فيها الصور»[1]. فهو طاقة توليدية وإيجادية لا حد لقوتها وخصوبتها.

ويؤكد «محيي الدين» أن «قوة الخيال ما عندها محال أصلاً ولا تعرفه. فلها إطلاق التصرف في الواجب الوجود والمحال. وكل هذا عندها قابل بالذات إمكان التصور»[2]. وبذلك يصبح الخيال الإنساني مبدأ الهيمنة الكائن على الوجود كله واجبه ومحاله، ورغم أن هذه الهيمنة صورية إلا أنها لا تفقد إطلاقاً قيمتها المعرفية، ناهيك أن «ابن عربي» ومن بعده «الجيلي» يريان فعلاً أن كل موجود حتى في مرتبة الخيال، له نسبة إلى الوجود، وعلى عكس الحواس التي تحصر الإنسان في الفلك السفلي، فإن الخيال يقوم بدور المحرر من وهم أحادية العالم الظاهري، ويكشف فعلاً عن العوالم الخفية التي يزخر بها الوجود.

أما جبروته الذي يجعل منه أعجوبة الإنسان ومصدر قوة هذا الكائن وهيمنته على الوجود، فكونه لا يصده عن الفعالية واجب ولا حتى محال. إن المحال يصبح صورة خيالية «ألا تراك إذا فرضت مثلاً كما تفرض للمحال أن ثمة حيّا لا علم له أو عالماً لا حياة له، كان ذلك الحي الذي لا علم له أو العالم الذي لا حياة له، موجوداً في عالم فرضك وخيالك ومخلوقاً لربك، إذ الخيال بما فيه مخلوق لله تعالى فوجد في العالم بواسطة الإنسان ما كان متخيله في غيره»[3].

ونظراً إلى فعاليته العجيبة هذه، يصبح الخيال هو وسيلة الإنسان إلى تحقيق الممكن بالكامل، وإلى معرفة العالم الممكن بأجمعه.

فالممكنات المتعينة والتي كشفها الوجود، ليست كل الممكنات. والعالم الحسي ليس هو كل العالم، بل هو جزء صغير منها. والإنسان لو توقف عند هذا الحد لما تفطن إلى حقيقة عالم الإمكان. أما عبر الخيال، فإنه ينفذ إلى سعة عالم الممكنات الذي لا يحصره عد ولا يبلغ إلى منتهى. بحسبك أن تنظر إلى خيالك وما يمكن أن يستحدثه من صور. أما مقدرته على صنع المحال وعلى تصوره فذلك بعد تحريري لا شك فيه. إن المحال الذي يستعصي على كل شيء إيجاده، لا يستعصي على الخيال، بذلك تنطلق أولى بوادر تحصيله وتبدأ مسيرة تحقيقه.

1- الفتوحات المكية 3/ 508.

2- ن. م 4/ 211.

3- الجيلي: الإنسان الكامل 1/ 47.

أليست الإنجازات الإنسانية العظيمة على كل المستويات في بداية أمرها، أخيلة مستحيلة «فما أوسع حضرة الخيال وفيها يظهر المحال. بل لا يظهر فيها على التحقيق إلا وجود المحال»[1].

وانطلاقاً من كون الإيجاد خاصية إلهية، فإن الإنسان بواسطة خياله، يصبح شريكاً في هذه الخاصية على نحو خاص، ويصبح قادراً على الإبداع في مستوى معين من مستوياته. وبما أن الخيال به «ظهرت القدرة الإلهية»[2]. فإن الإنسان المتخيل إذ يوجد الصورة بخياله، يشبه الله في إيجاده للكائنات. فهو على صورة الله، وهو حينئذٍ المقصود بالإنسان الكامل الذي خلقه الله على صورته. وجعله مثلاً له في كل شيء، حتى في الإيجاد. فالله يوجد العالم في مرتبة الخيال المطلق والإنسان يوجد الصور في مرتبه خياله المتصل. يقول «ابن عربي» «وإذا ثبت إلحاق الخيال في قوة الإيجاد بالحق ما عدا نفسه، فهو على الحقيقة المعبر عنه بالإنسان الكامل، فإنه ما تم على الصورة الحقية مثله، فإنه يوجد في نفسه كل معلوم ما عدا نفسه. والحق، نسبة الموجودات إليه مثل هذه النسبة»[3].

بذلك يتجلى الخيال كمصدر لعظمة الكائن، ويتوضح أنه السر، في كماله وفي مضاهاته لخالقه، هذه الرتبة الكمالية التي لم يحظ بها مخلوق سوى الإنسان. غير أن الخيال لا يبرز كقوة إنسانية خالصة بقدر ما هو كالنفس، إمكان يوصل الكائن لو حكمه إلى إنسانيته، أما لو تحكم فيه الشيطان، فإنه سيصبح وسواساً ووبالاً على صاحبه، ولذلك يحذر «ابن عربي» من تسلط الشيطان مؤكداً أن الله قد مكنه من حضرة الخيال وجعل له سلطاناً فيها.

والشيء الثابت أن هذه الحقيقة تعد من أجل حقائق النفس والتي كشفت عنها مدارس علم النفس الحديث. فليست أغلب العصابات والذهانات التي يعانيها المرضى النفسيون، إلا وساوس وصوراً من انحصار الكائن في صور خيالية زائفة بصفة مكثفة تبعده عن الحقيقة رويداً رويداً، وتجعله أسير الحصر النفسي الرهيب. بذلك، فالخيال أيضاً شأنه شأن كل مكونات الممكن، يحمل إمكانه فيه، وليس على الكائن الذي يريد أن يتجه إلى إنسانيته أي إلى كماله، إلا أن يصارع من أجل تحرير خياله من تحكم الشيطان. حينئذٍ، يصبح هذا الخيال الحر سبباً من أهم أسباب تحرير الكيان من الانحصار الوجودي والمعرفي.

1- «ابن عربي»: الفتوحات المكية 2/ 312.

2- ن. م 3/ 508.

3- «ابن عربي»: الفتوحات المكية 3/ 290.

3- المستوى الاجتماعي: الذات والآخر:

لاحظنا أن الكائن ينوع تجلياته سواء على مستوى الوجود أو على المستوى المعرفي، ليجعل من هذا التمظهر المتعدد، منطقاً للكينونة عبره تكتشف أبعادها ومن خلالها يمارس الكائن حقيقته كإمكان لكل ممكن.

وهنا على المستوى الاجتماعي، مظهر آخر من انفجارات الكيان، ومن تنوعاته في نفس كينونته وفي عين حقيقته.

يقوم الكائن بفصل جزئه عنه، فتنشأ المرأة من ضلع الرجل، تختلف عنه شكلاً، وتلتقي معه في عمق الهوية. ومن خلال هذه الثنائية المستحدثة، يبحث الكائن المنشطر عن الإنسان الكل، الواحد المتحد، فيصبح العشق بذلك فرضاً واجباً ويتجلى النكاح ممارسة للعبودية في أرفع مستوى يمكن تحصيله. ذلك هو عموماً جدل الذكر والأنثى الذي يتجاوز أبعاده الإنسانية، ليعبر عن حركة الوجود كلها والتي هي في حقيقتها تفاعل الأصلين، الفاعل والمنفعل لتقع ولادة الوجود في موجوداته أزلاً وأبداً.

أما المستوى الثاني الاجتماعي، الذي عبره يمارس الكيان لعبة التعدد والتوحد من جديد، فهو ممارسة الحياة الجماعية بمعناها الأوسع، أعني التاريخي والحضاري والمدني. هنا تتكاثر الكائنات بشكل كبير إلى درجة ظهور معنى «الآخر» وكأن الكائن ينفصل نهائياً عن مشروعه في مفهوم الوجود المتحد، وفي مفهوم الإنسان المتحد في إنسانيته ولا سيما إذ يشهد أن «الآخر» يتجه في عنفوان المخالفة والتمايز، إلى محاولة إحداث النفي والقطيعة.

غير أن الذات ما تلبث أن تبحث في جوهر الخلاف عن وحدتها من جديد، ويندفع الكيان شأنه عند كل تنوع وخلاف، إلى أصله الواحد الذي قوامه إيديولوجيا الوجود الواحد، بحياة واحدة تضم كل شيء.

أ- المرأة: سر العشق ورمزية النكاح:

للمرأة في عرفان «ابن عربي» موقع متميز، فعلاوة على أنه يجعل منها رمزاً للجوهر الأنثوي في الوجود والذي من أخص خصائصه أنه الجزء المنفعل، القابل لتأثيرات الفعل الإلهي الإيجادي فيه، فهو يتجاوز النظرة العادية للأنثى من حيث هي المقابل للذكر الذي يثنيه، لكي يجعل منها

واسطة الرجل إلى عبوديته الأصيلة وسبيله إلى معرفة ربه، الأمر الذي يخالف تمام المخالفة منطق الزهد الذي يؤكد دائماً على أن المرأة هي العدو اللدود، وهي الشيطان الذي يقف بين الإنسان وبين العرفان.

ويتجه «ابن عربي» إلى تصوير الوجود على أنه وحدة مكونة من جزأين، جزء فاعل وجزء منفعل، فالذات الإلهية هي الفاعلة والعالم هو المنفعل. وفي دائرة العالم، يعد العقل الأول وهو أيضاً القلم الأعلى، هو الفاعل والنفس الكلية التي توازي معنى اللوح المحفوظ الذي كتب فيه مصير العالم، هما المنفعلان. وباعتبار الإنسان عالماً أصغر ضم كل حقائق العالم الأكبر، فإنه انقسم في ذاته أيضاً. إلى جزء فاعل هو الذكر، وجزء منفعل تمثله المرأة. ولا يخفي «ابن عربي» ميله إلى أن يجعل من الإنسان بجزأيه الذكري الفاعل والأنثوي المنفعل، مظهرين لحركة العالم وتزاوج كل ذراته عبر آلية العشق والانجذاب هذه. فالرجل هو تعبير عن العقل وعن القلم أما المرأة فهي أنموذج النفس والطبيعة.

يقول «وأشبهت المرأة الطبيعة من كونها محلاً للانفعال فيها، وليس الرجل كذلك»[1]. فالطبيعة هي المرتبة المعقولة عند «محيي الدين» والتي فيها تظهر صور الموجودات فهي بمثابة الهيولى لصور العالم، والمرأة كذلك، هي الرحم الولود الذي ينجب أفراد هذا النوع الإنساني. ولذلك فإن «ابن عربي»، لا يعطي قيمة كبيرة للأب في حدث الميلاد الإنساني. فهو يعتبر أن الأب للفراش أما مشروع الولادة الحقيقي فتحتضنه الأم. لذلك اعتبر أن انتساب الإنسان إلى أمه هو أظهر من انتسابه إلى أبيه، وأن الأم أصل في هذا الباب.

وتمثل المرأة على المستوى الإنساني مرتبة النفس، التي نعلم أنها على المستوى الكوني منفعلة عن العقل. يقول «ابن عربي»: «والمرأة في الاعتبار، نفس الإنسان»[2]. ويستشهد بقصة الخلق الأولى التي تشير إلى أن حواء خلقت من ضلع آدم الذي أحس بالحنين لما فقد منه، وبالرغبة تهزه إلى جزئه المقطوع. ذلك أن الله لم يترك هذا الموضع الذي أخذت منه ضلع آدم فارغاً، وإنما عمره بالشهوة إليها والشوق إلى وصالها. يقول «وعمر الله الموضع من آدم الذي خرجت منه حواء بالشهوة إليها إذ لا يبقى في الوجود خلاء. فلما عمره بالهواء حن إليها حنينه إلى نفسه

1- الفتوحات المكية: 3/ 87.

2- ن. م 1/ 746.

لأنها جزء منه، وحنت إليه لكونه موطنها الذي نشأت فيه، فحب حواء، حب الموطن. وحب آدم، حب نفسه»[1].

ويقوم الحب المتبادل والحنين الذي يجده كل واحد من الزوجين للآخر، على أساس من الدور الذي يلعبه كل واحد منها بالنسبة للآخر، والرمز الذي توحي به مرتبته لشريكه. فالرجل كما يؤكد «محي الدين» يحن إلى المرأة انطلاقاً من كونها جزءاً منه، وبعضاً من نفسه، فحنينه إليها «حنين الكل إلى جزئه لأنه به يصح عليه اسم الكل وبزواله لا يثبت له هذا الاسم»[2]. وهو أيضاً «حنين الأصل إلى الفرع، لأنه يمده فلو لم يكن لم تظهر له ربانية الإمداد»[3].

فمن خلال الاتصال بالمرأة يجد الرجل كليانية ذاته، وعبرها فقط يستوي كمال كيانه الذي يبقى دائماً منقوصاً ما لم يتم الالتقاء بجزئه وبعض نفسه التي فقدها.

فكأنه ما فقدها إلا ليبحث عنها، وما تخلى عن ضلعه إلا لكي يستعيده جزءاً منه يخاطبه ويؤنسه ويكون له نسباً وبيتاً.

أما المرأة، فبما هي نفس الإنسان وجزؤه، فإن حنينها إلى الرجل «حنين الجزء إلى كله والفرع إلى أصله، والغريب إلى وطنه»[4].

حينئذٍ، فلا بد من التقاء الجزء بكله فيه يجد معناه، ولا بد من عودة الفرع إلى أصله فهناك هويته، ولا مناص للغريب من الأوبة إلى وطنه إن شاء قطع دابر الغربة وتحقيق الوصال مع وطنه الحبيب.

والواقع أن هذه التعبيرات عن العلاقة الجامعة بين الزوجين، هي من أروع ما صيغ من أفهام حول حقيقة الوصال ومعنى العشق، وهي تنم فعلاً على وجدان عميق صاغها وعلى نفس رقيقة نفاذة إلى سر العشق، وليس ذلك غريباً على الصوفية الذين أفنوا الأعمار في هذا الفن الإلهي الجليل، فن العشق.

وانطلاقاً من كون الكائن في كل من الذكر والأنثى يستدعي زوجه ويطلب قرينه الذي لا كمال لظهوره إلا فيه، فإن عملية الوصال تصبح ضرورية للجمع بين الاثنين.

1- ن. م 1/ 124.

2- ن. م 3/ 88.

3- ن. م، ن. ص.

4- الفتوحات المكية 3/ 88.

جمع هو توالج وتداخل وانضمام، وفي كلمة واحدة، نكاح. هكذا انفرجت مساحة في الكائن لتضم إليها الإلف، وتعبر رمزاً عن شدة الرغبة في الائتلاف وانصهار الجزء في الكل، لتكوين الواحد الكل باعتباره الأصل الجامع والغاية المطلوبة.

ويحمل «محيي الدين» فعل النكاح بما هو توالج وانضمام معاني رمزية شتى تنطلق كلها من فهم مركزي لدور كل من الجوهر الأنثوي والجوهر الذكري في دائرة الوجود عموماً.

يقول كاشفاً عن رمزية الفرج في الأنثى وفي الذكر، في إحدى قصائد ديوانه الكبير:

«الفرج يحمل في الأنثى وفي الذكر عـلى حقيقـة لـوح العلـم والقلـم

فذا يخط حروف الجسم في ظلـم وذا يخـط حـروف العلـم في...[1]

كلاهمـا بـدل مـن ذات صـاحبه عند الوجود فلا تنظـر إلى العـدم»[2]

ونلاحظ هنا، أن «ابن عربي» يؤسس دوراً كبيراً على المستوى الرمزي للفرج، الذي لا يمثل جزءاً من صاحبه بل بدلاً كاملاً منه وتعبيراً تاماً عنه أي عن فعاليته ودوره المطلوب. وهذا في الحقيقة، ما ليس في إمكان بقية الأعضاء أن تقوم به، الأمر الذي يؤكد على أن نظرة «ابن عربي» للنكاح وللجنسانية عموماً، تتجاوز أبعادها الفسيولوجية لكي تصبح فعلاً رمزياً كاشفاً عن جوهر جدل الوجود الفاعل والمنفعل بذلك، فالذكر في الذكر، هو القلم الذي يكتب في اللوح أسرار الحياة، وينشر فيه السر المطوي الذي هو ذكر العالم وما يكون فيه.

أما الفرج الأنثوي، فهو اللوح القابل لما يسطره فيه القلم من أسرار إلهية تجعل من الرحم الأنثوي حاوياً لسر الحياة الذي ينكتب فيه على قدر، إلى أن تحين لحظة الولادة واكتمال السر بظهور الإنسان خلقاً كاملاً مسوى.

أما القيمة الأهم التي تحتويها رمزية النكاح فتتجلى على المستوى المعرفي، حيث أن «ابن عربي» يؤكد أن شهود الحق تعالى شهوداً تاماً، إنما يمكن أن يحصله الإنسان في حدث النكاح، وفي عملية الاتصال بالمرأة. إن الرجل بمفرده هو عنصر منفعل شأنه شأن كل موجودات العالم،

1- كلمة لم نستطع قراءتها في الديوان.

2- «ابن عربي»: الديوان، مصر، طبعة بولاق، 1271 هـ، ص17.

أما عندما يتوحد بالمرأة، فإنه يشاهد نفسه من حيث هو فاعل منفعل، يقول «ابن عربي» «فشهوده (الرجل) للحق في المرأة أتم وأكمل لأنه يشاهد الحق من حيث هو فاعل منفعل، ومن نفسه من حيث هو منفعل خاصة»[1].

ويفسر «ابن عربي» حب الرسول للنساء «لكمال شهود الحق فيهن، إذ لا يشاهد الحق مجرداً عن المواد أبداً، فإن الله بالذات غني عن العالمين، وإذا كان الأمر على هذا الوجه ممتنعاً، ولم تكن الشهادة إلا في مادة، فشهود الحق في النساء أعظم الشهود وأكمله»[2].

فالحق تعالى هو سر الوجود، وهو جوهر حركة كل متحرك، وهو الفاعل إذا شاهدنا فاعلاً، وهو المنفعل إذا رأينا منفعلاً. لذلك كان النكاح بين الزوجين، تعبيراً في شكل تمامي ومثالي، عن جدل التفاعل بين عنصري الفعالية والانفعال اللذين يشكلان حركة الوجود الحقية في جوهرها.

فالنكاح، تعبير عن اتصال عنصري الوجود، وعلى توحده في حقيقة واحدة تضم بعديه وتؤلف بينهما، تماماً كتأليف النكاح بين الذكر والأنثى اللذين يصبحان في غمرة الانصهار، مخلوقاً واحداً ذا رأسين على حد تعبير فنان عصر النهضة الإيطالية «ليوناردو دافنشي».

إن الوجود كله يمارس لعبة النكاح هذه، التي هي تعبير عن الحب والعشق الذي يجمع ذوات الوجود إلى بعضها. وإن الحركة مهما كانت، ما هي في حقيقتها إلا حركة عشقية. فالحب مبدأ كل شيء وسر ظهور الخلق. ألم يكن الله متفرداً في ذاته، مجهولاً في هويته فأحب أن يعرف حينئذٍ خلق الخلق؟ فبواسطتهم تمت له المعرفة الحادثة بنفسه، وبوجودهم اكتمل العرفان. فالوجود كله أزواج مؤتلفة سواء أكان على المستوى الطبيعي، أو المعنوي أو الإلهي. لذلك، فإن النكاح يتجاوز مجرد العالم الإنساني، ليصبح حدثاً كونياً شاملاً يضم أعلى الوجود إلى أسفله ويربط الأرض (المنفعلة) بسمائها (الفاعلة) عبر الماء سر الحياة به يحيي الله وبه يمحو. فكل توليد هو نكاح، سواء أكان ذلك توليداً للذوات على المستوى «الحسي» أو توليداً للمعاني من المقدمات على المستوى المعنوي، أو توليداً للوجود من جوهره الأوحد، الإلهي. كل ذلك يجمعه معنى النكاح الذي يتجسد حينئذٍ، كمبدإ للظهور وكسر للانكشاف وكسبب للتكوين. لذلك اعتبر «ابن عربي»، أنه «لم يكن في صورة النشأة العنصرية أعظم وصلة من النكاح ولهذا تعم الشهوة

1- فصوص الحكم 1/ 217.

2- ن. م 1/ 217.

أجزاءه كلها. ولذلك أمر بالاغتسال منه، فعمت الطهارة كما عم الفناء فيها عند حصول الشهوة»[1]...

والحقيقة، أن «ابن عربي» قد أبدع في اكتشاف الرمز من خلال تأمله لما يحدثه النكاح من فناء كامل عن الذات. غير أنه هنا لم يوضح معنى أن يطالب الإنسان بالاغتسال منه الذي نرى منساقين مع اتجاه التأويل، أنه يرمز إلى مطالبة الله للإنسان أن يبرأ من زوجيته إلى وحدته، وأن يؤوب من ائتلافه ونهايته إلى ذاته وفرديته في تمام صحوها ومحوها لكل ما هو كثرة وثنائية، هنا أيضاً، يتنوع الكيان وينقسم، لا لإحداث الكثرة الفعلية في الكينونة، وإنما للوصول في نهاية تجربة الكثرة إلى أصالة الوحدة، وكونها الحقيقة لا سواها. تماماً كما أنه على المستوى الوجودي، لا معنى لتنوع الكون وتعدد مظاهره، إلا أن تكون منهجاً يؤوب من خلالها العارف إلى ربه من خلال عقيدة الوحدة والتوحيد. وبما أنه يحقق شهوداً تاماً للحق، فإن النكاح يجسد في الوقت نفسه، عبودية الكائن في أرقى أشكالها وصورها وضوحاً ويقيناً. فالإنسان يجد في النكاح، لذة مفنية له عن إرادته يشعر من خلالها بقهر كامل، ولكنه قهر لذيذ فكأنه شعور العبد بقهر ربوبية الرب. ولذلك فإنه لا يتحقق للإنسان «عبودية أكثر مما يتحقق له في النكاح لا في أكل ولا في شرب ولا في لباس لدفع مضرة»[2].

ويعتبر «ابن عربي»، أن قهر اللذة هو كاشف عن حقيقة العبودية من حيث هي رضوخ واستسلام وانمحاق، يعد على المستوى المعرفي، مجلى راقياً وقيمة عليا. لذلك يصرح أنه «لو لم يكن فيه (النكاح) من الشرف التام الدال على ما تستحقه العبودية من الضعف، إلا ما يجد فيه من قهر اللذة المفنية له عن قوته ودعواه. فهو قهر لذيذ، إذ القهر مناف للالتذاذ (الإنساني) به في حق المقهور لأن اللذة في القهر من خصائص القاهر لا من خصائص المقهور إلا في هذا الفعل خاصة»[3].

هذا القهر المفني، علامة على الذلة ولا شك، والذلة هي الشعور بالعبودية في أعلى مستوياتها. بذلك يمكن أن نفهم سر رضوخ الذكر لنداء الأنثى، وأن نعرف لماذا ابتلانا الله بهذا الحنين الذي لا شفاء له للجوهر الثاني الذي هو جزء جوهرنا وبعض كياننا. فطلب الذكر للأنثى

1- فصوص الحكم 1/ 217.

2- الفتوحات المكية 2/ 574.

3- الفتوحات المكية 2/ 574.

وكذلك الأنثى للذكر، دليل على فقر ذاتي لا خلاص منه لأنه من صميم تكوين الكائن ومن أسرار بنية وجوده التي ركبها الله بحيث لا تجد كمالها إلا مبعثراً في أنحاء الوجود، ليقوم الطريق ويتأسس درب التوحيد ، وليقابل الرب بغناه عن العالمين، حاجة الكائن إلى الكائن.

يؤكد «محيي الدين» أن «فقر كل واحد» «الراكب والمركوب» إلى الآخر فقر ذاتي، وإنما يتصف بالغنى عنه لكونه لا يفتقر إلا إلى مدبر لا إلى هذا المدبر بعينه. فكل واحد منهما غني عن الآخر عينه لا عن التدبير منه وفيه. فإن كل واحد ليس على الإطلاق، وغنى الحق مطلق بالنظر إلى ذاته، والخلق مفتقر على الإطلاق بالنظر أيضاً إلى ذاته فتميز الحق من الخلق... فهذا التمييز لا يرتفع أبداً لأنه تميز ذاتي»[1].

إن الآخر، المرأة، يحاورنا في تجلياته المختلفة (النساء)، لنشهد مجالي مختلفة قد تغري الواحد منا بإعلان الغنى عنها. ولكن السر (العشق) هو من النفوذ والتمكن بحيث تصبح كل محاولة للتغافل عنه، محاولة فاشلة تماماً كمحاولات عدم الاعتراف بالعبودية بينما الكيان ينضح ذلة وعجزاً واستسلاماً، وتنبئ كل ذرة فيه عن الله الخالق.

وعلى هذا، فإن أيّة محاولة لإنكار هذا القهر، والزهد في النكاح مهما كانت أسبابها ومبرراتها، هي محاولة يائسة تدل على جهل صاحبها وعلى سطحية معرفته بالوجود وأسراره. بينما يجلي «ابن عربي» فعل النكاح على أنه اقتراب من العبودية وتلمس لها، وشعور بها تسري فيه كل الكيان.

فالنكاح هو التجلي الأعظم الذي خفي عن الثقلين إلا من اختصه الله من عباده[2] وباعتباره كذلك فممارسته عبادة رفيعة، وتعظيم شأنه صفة الأقطاب من العارفين الواعين عن الله تعالى أسراره فيما خلق وقدر. يصف «ابن عربي» القطب قائلاً إنه «يعلم من تجلي النكاح ما يحرضه على طلبه والتعشق به... ولا يرغب في النكاح للنسل، بل لمجرد الشهوة وإحضار التناسل في نفسه لأمر مشروع والتناسل في ذلك للأمر الطبيعي لحفظ بقاء النوع في هذه الدار. فإن نكاح صاحب هذا المقام، كنكاح أهل الجنة لمجرد الشهوة»[3].

هنا يبرز موقف رائع من المسألة الجنسية ككل، يقوم على تحرير الكائن في إيجابية الفعل

1- ن. م 3/ 533.

2- الفتوحات المكية 2/ 574.

3- ن. م، ن. ص.

الجنسي وليس على فصله عن هذا الفعل باسم الممنوعات والمحرمات التي أبدعت الشعوب والحضارات في رسمها وتعديدها. فالنكاح، هو تحقيق للعبودية في أرقى معانيها، وهو شهود للحق في أروع تجلياته. وليس للعارف من هدف إلا تحقيق هذين الأمرين: الشعور بالعبودية وشهود الربوبية. وبذلك تسري روح العشق في العبادة، ويصبح الالتقاء بالحق في الخلق وهو المنهج الصوفي الرفيع، منطلقاً يحرر الإنسان من العبادة القائمة على الرسوم الجامدة التي تؤدى دون حضور روحي حقيقي. فالعبادة الحقيقية لا تتم إلا في حوار حي مع الخالق الذي لا إمكان لتجليه إلا في مخلوقاته، وأروع تجلياته إنما كانت في المرأة، هذه الزهرة التي جعلها الله رمزاً للنعيم حيث كانت في الدنيا والآخرة[1].

ويتحدث «ابن عربي» عن قصته مع النساء وكيف انقلب من كاره لهن مبغض، إلى محب عطوف قائلاً: «ولقد كنت أكره خلق الله تعالى في النساء وفي الجماع في أول دخولي إلى هذا الطريق. وبقيت على ذلك نحواً من ثماني عشرة سنة، إلى أن شهدت هذا المقام وكان قد تقدم عندي خوف المقت لذلك، لما وقعت على الخبر النبوي أن الله حبب النساء لنبيه ﷺ. فما أحبهن طبعاً ولكنه أحبهن بتحبيب الله إليه. فلما صدقت مع الله في التوجه إليه تعالى في ذلك من خوفي مقت الله حيث أكره ما حببه الله لنبيه، أزال عني ذلك بحمد الله، وحببهن إلي، فأنا أعظم البشر شفقة عليهن وأرعى لحقهن»[2].

هذا الموقف المتميز من المرأة، والذي يضع جانباً كل الإرث المشرقي المتعلق بالنساء، حيث أبرزتهن الفلسفات والتأملات، مخلوقات بائسة شريرة جديرة بإخراج العابد عن جادة الصواب، جدير بالفعل بأن يتأمل لكي يكون منطلق تصحيح أفهامنا عن المسألة الجنسية وخاصة فيما يتصل بموقف الدين من المرأة ومن الجنس عموماً.

إن «ابن عربي» لا يتوانى لحظة عن الحديث عن النكاح بوصفه عبادة الخواص من أهل الله، بينما لو تأملنا البوذية، لوجدنا حكيمها الأول «جوتاما بوذا» يوصي أتباعه قائلاً: «يجب الحذر من النساء» فتجاه واحدة حكيمة يوجد أكثر من ألف مجنونات وخبيثات. فالمرأة أكثر سرية من الطريق التي تمر بها السمكة في الماء، إنها مفترسة مثل الشقي مختالة مثله، ونادراً ما تقول الصدق.

1- ن. م 4/ 125.

2- ن. م 4/ 84.

فالحقيقة بالنسبة إليها شبيهة بالكذب، والكذب شبيه بالحقيقة، غالباً ما نصحت المريدين بتجنب النساء»[1].

هاته الفقرة لو صحت، تكشف عن عداء رهيب للمرأة، وعن مقاطعة لا تراجع فيها لكل ما من شأنه أن يذكر بالشهوة وأن يدعو الإنسان، حتى ولو كانت الدعوة ضمنية، إلى اللذة. هذا بينما يعتبر «محي الدين» أن شأن القطب، الإقبال على الجماع لا لشيء إلا قصد الشهوة وتحقيق اللذة. ولقد تفطن «ابن عربي» إلى ما في نظرة الناس إلى الجنس من سطحية وابتذال، فلم يتورع أن هاجمهم مبيناً أن ما ذموه هو عين الشرف لدى العارف المحقق يقول: «وقد غاب الناس عن هذا الشرف (النكاح) وجعلوه شهوة حيوانية، نزهوا نفوسهم عنها مع كونهم سموها بأشرف الأسماء، وهو قولهم حيوانية، أي هي من خصائص الحيوان، وأي شرف أعظم من الحياة؟ فما اعتقدوا قبحاً في حقهم، هو عين المدح عند العارف المكمل»[2].

والحقيقة، أن هذا المنطق المتميز في التعامل مع الحياة من حيث هي موضع قبول وترحيب في كل أبعادها الحسية والروحية، هو موقف صوفي إسلامي متميز، وهو من خصائص العارفين المسلمين من كبار الصوفية. وإن ما مال إليه بعضهم من التحريض على الزهد في اللذائذ ومن الحديث عن المبالغة في إخضاع النفس لتعاليم صارمة تقصيها عن الطيبات وتحيطها بسياج من الممنوعات إن هذا التيار، رغم وجوده لم يحسن استيعاب المقولة الإسلامية الأصيلة في ممارسة العبادة، وفي تحقيق الالتقاء بالله في مخلوقاته كلها.

إن العارف كما يجليه «ابن عربي»، هو من لا يزهد في شيء إطلاقاً. فكل شيء هو رسالة إليه، وهو موضع عبرة، أو مجال لرسالة يؤديها هو فيه، فكيف تكون المرأة نفس الإنسان، ورمز الطبيعة، كياناً مرفوضاً وكائناً حقيراً، ناهيك أن تحتسب كشيطان مثير؟

أما الذين يرومون الفصل بين المرأة والرجل على أساس من هذه الأوهام، فليسوا في نهاية التحليل سوى مرضى أصابهم «هوس الطبيعة»[3] على حد تعبير «ابن عربي». ففصلوا الذكر عن الأنثى تعسفاً وجهلاً، في حين أن «الوجود كله دار واحدة. ورب الدار واحد، والخلق عيال الله، يعمهم هذه الدار،

1- هنرى أرفون - بوذا - ص 29.

2- الفتوحات المكية 2/ 574.

3- الفتوحات المكية 1/ 742.

فأين الحجاب، أغير الله يرى؟ أغير الله يرى؟ أينحجب الشيء عن حقيقته؟ جزء الكل من عينه، خلقت حواء من آدم، النساء شقائق الرجال»[1]... أما الكشف المعرفي الثاني الذي يتحقق من خلال الآخر ممثلاً في المرأة فيتمثل في اكتشاف خفايا الذات، من خلال مقابلها الذي يجاورها على مسافة وهو منها في الحقيقة غير بعيد. هنا تتجلى المرأة فتنة، تثير الكامن في الكائن، وتفجر زوايا من وجوده مفاتيحها أنثوية، وتعلن للرجل في اختلافها ومغايرتها، أن المعنى ليس ساكناً، وإنما هو حركة وتواصل وعلاقة. وعبر العلاقة تنكشف الحقيقة، حقيقتنا من خلال الآخر الذي يحدنا، يحاصرنا من جهة فيصبح جحيماً، ويثيرنا من جهة ثانية فيعدنا بإمكانات الامتداد والانطلاق.

وفي دائرة من هذا التوتر الحي، الذي يؤسسه جدل المغايرة والاختلاف يصبح الوجود، وجودنا، مغامرة، ويطرح السؤال من جديد، هل وجودنا لذواتنا أم حياتنا للآخرين؟ ونصبح نهائياً أمام ضرورة الاختيار: أن نكون ذواتنا أم تحتوينا أحكام الآخر الذي لا يقابلنا بوجه واحد وإنما هو يمارس معنا لعبة الخضوع والتسلط بحسب أقدار عاصفة تهز كينونة كل كائن.

وهكذا فإن «محيي الدين»، يصل إلى أن النساء «وإن خلقن للنعيم في الدنيا، فهن فتنة يستخرج الحق بهن ما خفي عنا فينا، مما هو به عالم ولا نعلمه من نفوسنا. فيقوم به الحجة لنا وعلينا».[2]

ولقد قامت مدرسة التحليل النفسي حديثاً، على أساس من إعطاء دور مركزي للآخر (الجنس المقابل) في فهم حياة الإنسان. فالرجل يمكن أن يحتفظ ببراعة كبيرة بخفايا نفسه دفينة عن أهله وأصدقائه ومرؤوسيه، إلا أنه بحسب مقولة التحليل النفسي الفرويدي، لا بد أن تتعرى خفايا لا شعوره في العلاقة الجنسية التي يستحيل فيها أن يمثل المخصي مثلاً، سواء أكان خصاؤه فعليا أو ذهنياً، دور الرجل المكتمل الرجولة جسدياً ونفسياً. وحديثاً قامت عديد المدارس النقدية في الميادين الإنسانية والاجتماعية عموماً على هذا الأساس النقدي، المنهجي الذي عده البعض من إنجازات العقل الحديث، ونعني به اكتشاف الذات من خلال الآخر، سواء أكانت الذات الفردية أو الذات الحضارية في أبعادها التاريخية والاجتماعية.

نخلص حينئذٍ، إلى أن الكيان في تجربة المغايرة التي قامت على قاعدة الانقسام الجنسي

1- ن. م، ن. ص.

2- ن. م 4/ 125.

(الذكورة والأنوثة)، يجعل من الآخر سبيلاً إلى اكتشاف أعماقه هو، وفي أعماقه توجد نفسه، أي يوجد الآخر الذي هو في نهاية التحليل، نحن في وجهنا الآخر، المخفي، الباطن فينا. لذلك يجب أن ننظر بتقدير كبير إلى مماهاة «ابن عربي» بين المرأة وبين النفس، الأمر الذي جعل من معرفة المرأة معرفة بالنفس. ومن عرف نفسه فقد عرف ربه.

وعبر هذا الجدل، ينضاف إلى تجربة الكيان بعد جديد يقربه من إنسانيته التي يزداد شعوره بها على أنها ذات تطلب وتقتضي لجلاء أبعادها، المغامرة الحقيقية بالوقوف أمام كل أبعاد الكيان واستجلاء كل خفاياه، أي إمكاناته دون مصادرة أو تعسف يرهق الذات ويحدها، ويقودها إلى الحصر الرهيب.

إن المرأة - الأنثى - الرمز تكشف فينا على الرجل - الذكر - الرمز أهذا الكشف الذي يحيلنا مباشرة إلى تأمل الوجود على أساس من كونه الوجود - الظاهر - الرمز، الذي إن آمنا بتوحيد معناه، فكما نؤمن بتوحيد الأنثى والذكر في مفهوم الإنسان.

ولقد حاولت دراسات عديدة معاصرة، أن تبحث في الصوفي العاشق المتأله، عن الإنسان المأزوم، وأن ترى في اهتزازات وجدان العارف التي عبر عنها في شطح جريء لا يعترف بالحدود، علامات مرضية تدل على ذات مكبوتة في جانب من جوانب كيانها. غير أن هذا المنطق الجريء في تحليل علاقة الأنثى بالذكر وفي دراسة الجنسانية عموماً، والذي لاحظناه لدى «ابن عربي» يؤدينا إلى التأكيد على ضرورة المراجعة للتجربة الصوفية. مراجعة تجعل في اعتبارها أبداً، إن كل تجربة تكون مفهومة فهما أوضح إذا قرئت من داخلها. حينئذٍ، تعطي خطابها عوض أن يتسلط عليها الخطاب. يقول «عاطف جودة نصر» مشيراً إلى معنى ما نجده من تهتك ومن غزل في الشعر الصوفي:

«وليست الشهوة التي نصادفها في رمزية الشعر الصوفي، من قبيل ما هو داعر فاضح، كما أنها لا تؤول إلى أعراض «باثولوجية» فيما يعرف «بالسيكو - بتوفيليا» و «البورنوجرافيا» وإنما تبدو في الشعر الصوفي، بمثابة وعي باطن وإدراك ميتافيزيقي للجسم، لا يخلو من طابع الوجدان الذي يحدس العلاقة بين الجميل وبين ما هو مشتهى مثير. بحيث لا تؤول الإثارة والتشهي إلى مجرد تملك واستحواذ أو إلى أعراض فسيولوجية محددة وإنما تنحل إلى وعي بالغير بوصفه جسماً وامتداداً مصطبغاً بالروح والحياة، يكشف عن نفوذ الروحي في الفيزيائي وتوالج

السماوي والأرضي والطبيعي والمثالي»[1].

ب- الصوفي والمجتمع:

التصوف موقف فردي من الحياة، تجربة ذاتية يخوضها الصوفي ليصل في نهايتها إلى نتائج عادة ما تكون صالحة له هو دون سواه. ويلتقي في فردية التجربة، الصوفية والوجوديون من الفلاسفة التقاء كبيراً، فكل من الفريقين يصر على أن مغامرة الوجود ومغامرة المعرفة، من إنجازات الفرد ومشروع الإنسان الذي يجب أن يلتزم به في كل الحالات، سواء أكان الوضع التاريخي والحضاري يوجه نحو مثل هذا الاهتمام، أو يغيب نزعة الإنسان إلى تحقيق ذاته.

وقد كان للصوفية موقف متميز من تجربة الحياة مع الجماعة مبني على تصور جد مخصوص للمجتمع، يعممونه أحياناً بالحديث عن الدنيا من حيث هي الحياة مع الناس والسعي وراء ما يسعون إليه من سعادة ولذة.

ومن خلال هذا الإرث الصوفي الهائل المتعلق بالحياة الدنيا وما يجب أن يكون عليه موقف العارف منها ومن مغرياتها، نكتشف طبيعة التعريف الصوفي للمجتمع وحقيقة الموقف العرفاني من الناس، من حياتهم التي يمارسونها جماعة، ومن معارفهم التي ينتجونها أيضاً كجماعة.

والحقيقة إن الصوفية، قد اتجهوا في غالبيتهم إلى مخالفة الناس وإلى الانفصال عن المجتمع، على اختلاف بينهم في مدى هذا الانفصال وفي نوعيته، وعدت المخالفة بما هي مغايرة وإصرار على الذاتية، دليلاً على الخصوصية أي على السلوك الفعلي للنهج الصوفي حتى إن «البناني» يقول: «من أراد أن يعرف ما عنده من الخصوصية، فلينظر إلى ما عنده من المخالفة»[2].

أما الوجوديون فقد تعرضوا إلى مناقشة علاقة الإنسان الفرد الوجودي بالمجتمع من حيث هو ناس وأحداث، واهتموا كثيراً بهذا البحث، الذي جعل منه بعضهم منطلقاً لتأسيس التمييز الفعلي للإنسان الوجودي الذي يبحث عن التعبير الصحيح عن ذاته وعن وجوده. وقد درس «يسبرز» هذه القضية «تحت عنوان مشكلة الاتصال. كما تصدى هيدجر لبحثها تحت عنوان مشكلة الوجود مع الآخر(mitsein)، في حين أطلق عليها جبريل مارسيل «مشكلة الأنت»

1- عاطف جودة نصر: الرمز الشعري عند الصوفية. دار الأندلس ط3 1983، ص 223.

2- فتح الله البناني: تحفة أهل الفتوحات والأذواق، ص 12.

وجان بول سارتر «مشكلة الوجود للغير»[1]. والغير هنا، هو هذا المجتمع الذي يضمنا إليه بقوة تعادل قوة الطبيعية إن لم تكن تفوقها. ونشعر به كشرط لوجودنا ولاستمرار حياتنا الدنيا التي وإن أصر العديد منها على أنها حياة ليست لأجل الخلق، لكنهم قد لا يقدرون على الإنكار، أنها حياة مع الخلق. أن نحيا مع الخلق، في المجتمع، هذا الشرط المفجع الذي يقلق الكيان ويشعر الذات بالحصر، وإرهاق المواجهة اليومية للآخر الذي يملك حرية كحريتنا بل ويقدر على تهديد حريتنا، وعلى أن يوجه مواقفنا في كثير من مجالات الحياة، كل هذا يجعل الصوفي يراجع موقفه من الحياة الدنيا عموماً، هاته الحياة التي ترهقه قيودها وتؤرقه شروطها العديدة التي لا قبل له بتحملها. إذ الدنيا في اعتقاد الصوفي هي حياة الناس الأرضية، التي قوامها السعي وراء اللذة الفانية. وباعتبارها حياة تفنى، فهي حقيرة. أما اللذة، فهي الخطر الماحق الذي يغري الجاهل، ولكنه بالنسبة للحكيم، ليس سوى مطب سخيف فاشل يروم إفشال مشروعه في تحصيل معرفة كاملة، وفي بلوغ سعادة حقيقية لا يطالها العدم. يروي «ابن عربي» عن «أبي بكر الشبلي» قوله: «إن أردت أن تنظر إلى الدنيا بحذافيرها، فانظر إلى مزبلة، فهي الدنيا»[2].

وقريب من هذا موقف الفضيل بن عياض «من الدنيا حيث اعتبرها جيفة قذرة يقول: «لو أن الدنيا بحذافيرها عرضت علي ولا أحاسب بها، لكنت أتقذرها كما يتقذر أحدكم الجيفة إذا مر بها أن تصيب ثوبه»[3]. هذه الدنيا التي اعتبرت كجيفة وكمزبلة، هي الحياة الأرضية التي يقضيها الإنسان بين الناس وفي دائرة المجتمع.

وهي في عرف عديد الصوفية «تمثل نقيضاً للآخرة وضداً لها حتى إن الداراني يؤكد أنه «إذا سكنت الدنيا القلب، ترحلت منه الآخرة»[4].

لذلك فإن وعي الصوفي بتجربته الدنيوية، مقترن دائماً بموقف عدائي نحوها على أساس من كونها قد تحرمه فرصة الحياة الحقيقية في الآخرة، والتي تتراءى له كحياة نقيضة للحياة الدنيا في كل شيء. فالحياة الدنيا تفنى والآخرة لا فناء فيها. ولذة الدنيا تزول، بينما سعادة الآخرة لا تزول... الخ.

1- زكريا إبراهيم: الفلسفات الوجودية، ص 20-21.

2- «ابن عربي»: محاضرة الأبرار 2/ 345.

3- القشيري: الرسالة: ص 9.

4- ن. م ص 15.

وينسحب الموقف الصوفي من الدنيا على الناس الذين يحبونها ويقبلون الحياة الأرضية على علاتها، بل ويتنافسون في سبيل تحصيل اللذائذ رغم علمهم بزوالها، وبعرضيتها الأصيلة، هؤلاء هم «العامة» أعداء العلم والتأمل، و «الجهلة» الذين فضلوا الأرض على السماء، وانحصروا في لذة الأجساد وما تهوى الأنفس، ونسوا الروح المكرم الذي أودعه الله قلوبهم.

والسمة الأساسية التي تميز العامة عن غيرهم، كونهم يرون بعضهم «خلقاً بلا حق»[1]. على حد تعبير «ابن عربي»، فلا اعتبار للبعد الروحي في الإنسان، الأمر الذي يحصر تعاملهم وتقييمهم لبعضهم، في المستوى الحسي الظاهري الذي يؤذن في عرف الصوفي، بخراب الكيان وبتضييع الهوية الأصلية للإنسان.

وتغييب البعد الروحي في الذات، يقترن بتغييب البعد الأخروي في الحياة. هكذا تصبح الحياة بمعنى الدنيا. ويصبح الإنسان جسداً ظاهراً وخلقاً لا حق فيه، هذا الإنسان الحيوان الذي أوله نطفة مذرة وآخره جيفة قذرة، ثم هو بينهما حامل العذرة»[2]. على حد تعبير مالك بن دينار في موعظته لأحد الولاة، هو المسخ المشوه الذي فقد حقه، وعند الصوفي العارف، فقد أحقيته في الحياة.

وبما أن المجتمع ليس إلا تعديداً مملاً لهذا الإنسان النمط الذي لا حق فيه، فإن أهل الحق لا يرحبون بالحياة في المجتمع، ولا ينظرون إلى وعود الحياة الجماعية إلا كوعود رخيصة، تثير من الشفقة قدر ما تثير من الاشمئزاز.

فالدنيا التي يرفضها الصوفية، هي الدنيا التي تستنكر الآخرة ولا تحيل إطلاقاً إلى أي بعد آخروي. والمجتمع الذي يرفضونه، هو المجتمع الغارق في الأرض الكافر بالسماء.

والذي لا يبرز في علاقاته أي نفس روحي يحرض على طلب الآخرة، وعلى السمو عن الدنيا الفانية. ولذلك فإن تحقير الصوفي للدنيا، هو تعبير عن احتقاره للأرض إذا تجلت الـخ خالية من سمائها، وانحصرت حقائقها في أركانها.

ورفضه للمجتمع هو رفض لهيمنة النمط الذي لم ير فيه الصوفي إلا ابتذالاً للذات واختزالاً لها في أحقر أبعادها وأدناها أي البعد الحسي.

1- الفتوحات المكية 2/ 555.

2- راجع «ابن عربي»: محاضرة الأبرار 2/ 493.

فليس غريباً حينئذٍ، أن نجد «ابن عربي» يوصي الإنسان، بما هو جوهر روحي سام، وخليفة إلهي مكرم، قائلاً: «أيها السيد الكريم، نزه نفسك عن الدنيا وأوضارها، واجعلها خادمة لك ولرعيتك. وما الدنيا إلى جانب منصبك الذي أهلك الله إليه المقدس عن تعلق الكونين به، فكيف عن الدنيا التي مقتها الله تعالى، وما نظر إليها من حين خلقها؟ وناهيك من تشبيه النبي ﷺ، إياها بالجيفة والمزبلة، مع إخباره أنها لا تساوي عند الله جناح بعوضة وأنها ملعونة، ملعون ما فيها إلا ما كان من ذكر الله»[1].

فإذا كانت الدنيا بهذا الاعتبار عند الله تعالى وعند نبيه، فإن الخليفة المكرم مدعو إلى التعالي عنها وإلى السمو عن هذه المزبلة التي لا تغري سوى «الجيفة القذرة» باستيطانها والبقاء فيها، يقول «محي الدين» مخاطباً الخليفة «فيجمل بهمة خليفة مثلك قد خلقه الله نوراً، جوهرة يتيمة، أن يلحظ، ببصره أو بطرفه إلى جيفة أو مزبلة، أو يتكالب عليها. وقد قال يا دنيا أخدمي من خدمني واستخدمي من خدمك»[2].

ونلاحظ من خلال القول السابق، أن «ابن عربي» يشير ضمناً إلى أن الدنيا هي عبارة عن الظلمة التي لا يمكن أن تتآلف مع الإنسان النوراني الإلهي المحتد والمنشإ. بذلك يصبح معنى انحياز الإنسان إلى ذاته الأصيلة وإلى حقيقته الجوهرية النورية، إنكاره للدنيا من حيث هي حياة العامة وما يخوضون فيه من مطالب رخيصة تتجه كلها إلى تلبية شهوات الجسم دون اعتبار للروح.

فكل محاولة للاندماج في الحياة الاجتماعية، التي هي في الوقت نفسه، حياة العامة وما سطروه من عادات وإفهام، وما صاغوه من علاقات، هي هروب من الحياة الحقيقية وممارسة للزيف والخداع.

هل معنى ذلك أن «ابن عربي» يدعو هنا على عكس اتجاهه العرفاني العام، إلى القطع مع الآخر وإلى نفي الوجود الاجتماعي؟ رغم أنه يصرح أن كل ما في الوجود له قيمة إن على المستوى المعرفي أو الوجودي؟ وفي تساؤل ثان، هل أن المجتمع من حيث هو نظم وأنساق إنسانية في التعامل وفي العلاقات، قد شكل غيرية حقيقية تهدد انسجام الكيان ووحدته الأصيلة؟

يدعونا هذا التساؤل، إلى طرح موقف «ابن عربي» من العالم بكل موجوداته، وما يعنيه هذا العالم بالنسبة للعارف.

1- «ابن عربي»: التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية ص 137.

2- ن. م، ن. ص.

والموقف الرئيسي الذي يحكم نظرة «ابن عربي» إلى هذه المسألة، كونه يرى أن الله تعالى لم يخلق شيئاً لغير سبب وجيه. ولم يوجد مخلوقاً من مخلوقاته دون أن تختفي وراء إيجاده علة حكيمة عاقلة. والمعنى الأساسي الجدير بالعارف أن يتنبه له حسب «ابن عربي»، كون العالم بكل ما فيه هو دلائل على خالقه مهما تنوعت واختلفت وتعددت، فهي تشير إلى نفس المدلول الذي أوجدها. «فـ» الله خلق أجناس الخلق وأنواعه وما أبرز من أشخاصه، لننظر فيه نظراً يوصلنا إلى العلم بخالقه. فما خلقه لنزهد فيه، فوجب علينا الانكباب عليه، والمثابرة والمحبة فيه، لأنه طريق النظر الموصل إلى الحق. فمن زهد في الدليل فقد زهد في المدلول وخسر الدنيا والآخرة ذلك هو الخسران المبين، وجهل حكمة الله في العالم، وجهل الحق، وكان من الخاسرين الذين ما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين»[1].

إن كل ذرة في هذا الوجود، هي علامة دالة على خالقها. فكيف بأفراد الجنس البشري الذين نوعهم الله وعددهم، وشاء أن تكون مذاهبهم شتى، ورضي لهم الاختلاف والتغاير. فالله في كل صورة من هذه الصور الإنسانية، يكشف عن معجزاته وعن مقدرته الفائقة. وإذا كان الحق تعالى يتجلى لكل إنسان بحسب إمكاناته، فللحق حينئذٍ في كل واحد منا صورة مخصوصة هي جديرة بالاكتشاف والتعرف. إذ ذاك، فإن مطالعة العالم بكل أفراده والانفتاح على المخلوقات الأخرى، هو محاولة لرؤية الله في أبعاد وفي مظاهر أخرى فالرجل كل الرجل من ظهر بصورة الحق في عبودة محضة، فأعطى كل ذي حق حقه»[2].

وإذا استطاع الإنسان أن يبلغ مرتبة العرفان، بحيث يفهم عن الله تعالى مقصوده من خلق كل شيء، حينئذ تصبح الجلوة أفضل في حقه من الخلوة، لأن قصد الصوفي من الخلوة والابتعاد عن الناس، أن لا يكون في قلبه شريك لله. وليس المقصود مجرد الاختفاء والعزلة. فكم من مختل بنفسه، ينقل معه العالم إلى خلوته. وكم من إنسان يحيا في المجتمع، لكنه خالي القلب من صور المخلوقات. ولذلك أكد «محيي الدين» أن «المراد من العزلة، ترك الناس ومعاشرتهم. وليس المراد من الناس ترك صورهم، وإنما المراد ألا يكون قلبك وأذنك وعاء لما يأتون من فضول الكلام»[3].

1- الفتوحات المكية: 4/ 112.

2- ن.م ، ن.ص.

3- «ابن عربي» رسالة الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من الأسرار ص 15 نقلاً عن التفتازاني «الطريقة الأكبرية. الكتاب التذكاري «ابن عربي» ص 324.

«فابن عربي»، لا يدعو إلى اعتزال الناس وإلى مقاطعة المجتمع، إلا بقدر ما تلبي هذه العزلة حاجة الإنسان إلى استفراغ قلبه لله تعالى. ولا يتم ذلك إلا بالتخلص مما يسميه «هذيان العالم»[1]. فالعالم الإنساني، هو عالم غارق في الهذيان، أي في الدعوى والضلالات التي تبعد عن المقصد الأصلي من الحياة. لذلك فإن الإنسان الذي احتواه هذا العالم، وضمه المجتمع، وفرض عليه معتقداته واتجاهاته، لا يعلم أنه غارق في حياة وهمية إلا عندما يفارق هذا المجتمع ويحيا شرطه الخاص، حينئذٍ ينكشف له المعنى و تنجلي أمامه الحقيقة. إن الآخر، المجتمع شرط، ولكنه ليس ضرورة للوجود. وإن الحياة الاجتماعية هي بعض الحياة، ولكنها يجب ألا تستوعب كل فعاليات الكائن، وإن الإنسان هو أولاً بالذات، لربه أي لشرطه، وفي تأويل أعمق، لقضائه وقدره الخاص وليس للمجتمع. بذلك ينفتح الباب أمام حرية كبرى طالما بحث عنها الكائن وهو يرى المؤسسة الاجتماعية تستوعبه وتلتف حوله، حتى إنه لا يكاد يشعر بوجوده إلا من حيث هو ذات بشرط الآخر، أو وجود من أجل الغير على حد تعبير سارتر.

فالخلوة هي أساساً إجراء منهجي يتطلبه الطريق الصوفي، وهي انفصال إرادي يريد من خلاله العارف أن يثبت كيانه بإزاء الكيان الجمعي، وأن يعيد صياغة معادلة الفرد والجماعة بحيث لا تؤول الجماعية إلى القضاء على الذات ولا يؤدي الاغتراب بالذات أيضاً إلى القطيعة والانفصال.

فالانفصال عن الآخر هنا، هو من أجل العودة إليه بشروط أخرى، هي شروط الذات واختياراتها. فليس من مقتضيات الحياة في المجتمع، تخلي الفرد عن ذاته من حيث هي خصوصية وتميز حينئذٍ تصبح الجماعة سلطة، ويتأله النمط من غير أن يكون له فعلاً الحق في ذلك.

أن نحيا في المجتمع، هذا شرط أكيد لاستمرار حياتنا، ولتوفير شروط الإبداع الإنساني. لكن الفرق كبير كما يؤكد الصوفية، بين أن يحتنكنا النمط الاجتماعي فنصبح مخلوقات مصنوعة، وبين أن نكون نحن، في المجتمع بانتمائنا الأصلي إلى هويتنا الحقيقية، أي إلى الوجود العام الكامل الذي لا يعد الوجود الجماعي إلا من بعض أبعاده.

ولقد أصبح هذا المطلب، أي توفير ضمانات للفرد بإزاء عسف المجتمع، ولا سيما في العصر الحديث مع ظهور الدولة الكليانية المهيمنة على كل مجالات الحياة تقريباً، من أولويات عديد الفلسفات الوجودية وغيرها.

1- ن. م، ن. ص.

إن «الشخصانية»[1]. الناشئة اليوم، تؤكد بأن «الفرد لا يعتبر كائناً بشرياً إلا إذا كان دائم التشخصن، طبقاً لمزاجه الخاص ولإمكاناته المختلفة داخل وسط يوفر له الشروط الضرورية لذلك مادياً ومعنوياً»[2].

فالمجتمع يشكل عادة، سلطة ضاغطة تمنع الفرد، لا سيما الذي يشعر شعوراً عميقاً بوجوده المتميز، من تحقيق إيمانه الشخصي، أي نمطه الذاتي الذي يراه النمط المشروع في الكينونة. ويحاول المجتمع دائماً أن يربط الكائن بسلطة الواقع، أي أن يرضخه للموجود مهما كانت طبيعة هذا الموجود. وبذلك يصبح الواقع سلطة مبررة ما دامت تحظى بطاعة الجميع. هنا بالذات، يثور الصوفي ويرفض سلطة النمط، التي لا تستند إلى أي تبرير في كثير من الأحيان، عدا انضواء الأغلبية تحتها، ولكي تكون ثورته ذات قيمة، فإنه يتوسل بسلطة ثانية تواجه الواقع تلك هي سلطة الحقيقة، حيث يقوم المريد بإعلان انتمائه الثابت والنهائي للحق. وبذلك يكتسب مناعة ضد القوى المتهيئة للهيمنة عليه.

يذكر «ابن عربي» أن «أبا مدين» كان يقول: «من علامات صدق المريد في إرادته، فراره عن الخلق، ومن علامات صدق فراره عن الخلق، وجوده للحق. ومن علامات صدق وجوده، للحق، رجوعه إلى الخلق»[3]. فالمريد الذي ينفصل عن المجتمع لا يهدف إلى الانقطاع الكامل ولا إلى العزلة بالمعنى السلبي المتعارف، على العكس إنه ينفصل عن الجماعة لكي يعود إليها ويعتزل الناس وما يدعون إليه، لكي يؤوب إليهم ولكن بعد أن يعاشر الحق فيهبه السلطة الوحيدة التي يرضى عنها: سلطة الحقيقة التي بها يواجه الواقع وهيمنة الأنماط المتكاثرة في الكينونة والتي تبدو له على المستوى الوجودي، مجرد أوهام وأشباح تماماً كهذيانات الحالم. لذلك فإن لم يوجد للحق فإنه يخشى أن يصبح وجوده للخلق. وفي هذا تضييع للفرصة الحقيقية التي يمنحنا إياها الحق المطلق (الله) لكي نكون ذواتنا، ونحتفظ بالقرار في شأن كينونتنا حقيقتها ومصيرها. فالشرط الأساسي الذي به نقاوم هيمنة الخلق، هو الحق. بالحق نكون، وفي الخلق يتيه

1- الشخصانية اتجاه حديث يؤكد قيمة الشخصية الفردية ويركز على عوامل قوة الذات بإزاء مظاهر الانهزامية التي يمكن أن تهدد الكيان بالمحق. وقد اشتهر بالكتابة في هذا المضمار من الأوروبيين إيمانويل مونيه.

ومن المفكرين العرب «محمد العزيز الحبابي» الذي ألف من «الكائن إلى الشخص» القاهرة - دار المعارف طبعه 2. 1967 وكذلك الشخصانية الإسلامية، مصر دار المعارف 1969.

2- محمد عزيز الحبابي: من الحريات إلى التحرر، مصر دار المعارف 1969، ص 47.

3- الفتوحات المكية 2/ 23.

الكائن فتفقد الأنا أبعادها ليغزوها الهو، يشكل هويتها المغتربة. لقد اعتبر «محمد عابد الجابري أن «الموقف العرفاني كان دائماً موقف هروب من عالم الواقع إلى عالم» العقل المستقيل «كلما اشتدت وطأة الواقع على الفرد الذي لا يعرف كيف يتجاوز فرديته، ويجعل من قضيته الشخصية قضية جماعية وإن لزم الأمر قضية إنسانية»[1]. فنفى بذلك عن الصوفي صدق الاختيار لطريق التفرد والوحدة، واعتبر أن العرفان بما هو تأكيد لسلطة الحقيقة، هو محاولة يائسة للهروب من الواقع.

أما علي حرب فأكد أن «الصوفي يتوق إلى معانقة الحق لأنها وسيلة خلاصة من الواقع المرفوض. فهو بذلك يستعيض عما هو مفقود في العالم المرئي، يستعيض عن السلطة المفقودة بسلطة أخرى، وإن وهمية فيمتلك بذلك القوة التي توازي قوة السلطان إن لم يتغلب عليها»[2].

وفي نفس الدائرة النقدية يتنزل موقف نصر أبو زيد الذي يرى «أن التصوف يمثل بجانبيه العملي والنظري موقفاً ذاتيا لا ينفصل عن إطار الواقع الذي يدفع إلى رد الفعل فيسعى الصوفي للبحث عن حلول متعالية لمشكلات هي في حقيقتها واقعية»[3].

ما نلاحظه أن جوانب النقد الثلاثة التي وجهت للتصوف هنا باعتباره تعالياً وازدراء للواقع رغم اختلافها في شكل النقد، إلا أن أصحابها يلتقون ضمنياً في الإيمان بأن رفع سلطة الحقيقة بإزاء الواقع، الأمر الذي يتمثل في انحياز الصوفي إلى الحق، ما يراه حقاً، وعدم اكتراثه بالكينونة النمطية التي صاغها المجتمع على عينه وحسب هواه، يمثل تطرفاً ومبالغة وتعاملاً خادعاً مع الواقع وبالتالي لا مشروعاً.

ورغم أن هذا التفسير الذي يميل إلى تأثيم الفرد وإخراجه من دائرة الإنسان السوي كلما اتجه إلى أن يجعل من نفسه لا من المجتمع معياراً للحقيقة وللقيمة، قد يكون تفسيراً مقبولاً للعديد من الحالات الشاذة والمرضية، ولعل كثرة غير منكورة من مدعي التصوف ومن مظهري علامات التقوى، أن يكونوا مخادعين، وأن يكون اتجاههم بالتالي تعبيراً عن خفايا وعن أعماق مريضة مضطربة من نفوسهم، كل هذا صحيح أيضاً، غير أن اعتبار التصوف ككل ردة وهمية على واقع صحيح هو قول يخلو من الموضوعية ويفتقر فعلاً إلى التفاعل اللازم مع هذه التجربة الصوفية التي من أخص خصائصها أنها مباشرة بقدر ما هي ذاتية.

1- محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي. الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي ط 1 1986، ص 264.
2- علي حرب: التأويل والحقيقة (قراءة تأولية في الثقافة العربية) بيروت، دار التنوير ط 1 1985، ص 288.
3- نصر أبو زيد: فلسفة التأويل ص 34.

والحقيقة التي تجدر ملاحظتها أيضاً، أن دراسة الاتجاه الصوفي تفقد إلى حد كبير قيمتها وواقعيتها، كلما ابتعدنا عن اعتبار الحقيقة الأصلية التي تحكم تصوف المتصوف والمتمثلة في إيمانه العميق بالجوهر الروحي للإنسان على أنه حقيقة الكائن البشري، الأمر الذي يقلب بالفعل معادلة الحياة في عرف الصوفي، والتي تصبح في اتجاهها العام، حياة بالروح من أجل الحق. الأمر الذي لا يصدق إلا في حدود ضيقة جداً على الحياة الاجتماعية من حيث مرتكزاتها وقيمتها.

لذلك فإن موقف «ابن عربي» من المجتمع الذي يتجاوز مجرد الحديث عن القطع معه ورفضه إلى التنظير لأولوية الفهم قبل الاستعمال، هو موقف جدير بالدراسة من هذه الزاوية، زاوية قيمة الحقيقة في توجيه أفهام العارف وأحكامه. فالمجتمع كمؤسسة تستوعب الفرد وتضمه بشدة، ينظر إليه دائماً من زاوية وظيفته التي يقدمها. ولذلك يبدو من هذا المنظور، ضرورة من الضرورات وشرط الحياة الذي يعتبر كل خروج عليه نوعاً من الأزمة يعانيها الفرد وظاهرة مرضية تستحق التشخيص. أما الصوفي فإنه يحاول أن ينظر إلى المجتمع من حيث حقيقته، حينئذٍ تبرز معادلة الفرد والجماعة وشروطها السرية التي من المؤكد إنها ضمنية في كل ممارسة للحياة الاجتماعية. هاته المعادلة ليست قائمة دائماً على أسس سليمة تسمح للفرد بأن يعبر عن ذاته وأن يحيا حقيقته الفردية تماماً كما يمارس حياته الاجتماعية.

وفي الحقيقة، إن الشعور الغالب على الصوفي كون الحياة الاجتماعية المبتذلة بفعل العادة والأعراف والتكرار، تمثل مخططاً رهيباً لسجن الذات وحصرها في الأنموذج النمط، الأمر الذي يعني منع الكائن من الوصول إلى حقيقته التي يعتبرها غايته الكبرى في الحياة.

إن المجتمع، بما هو جزء من العالم الموضوعي، هو مجال ينفتح عليه الكيان تماماً كانفتاحه على موضوعات الوجود ليكتشف، وليفهم، ولينظر إلى ذاته في الآخر، وأيضاً وهي تحاور الغير، ولكن النتيجة التي يؤول إليها التأمل الصوفي، هي أن الآخر بقدر ما يكشفنا ويساهم في تعرية أعماقنا، فإنه لا يقدم شيئاً جديداً إلى صميم هويتنا وإلى جوهر كياننا. فإن حقيقتنا قد صيغت مرة وإلى الأبد، من نسغ جوهر الوجود وأصله. وإنها لتضم إليها كل حقيقة أخرى، كما تنضم هي إلى كل حقيقة في الوجود» فما في الوجود كله حقيقة ولا دقيقة إلا ومنك إليها ومنها إليك رقيقة. فعدد الرقائق على عدد الحقائق والدقائق»[1].

1- «محي الدين بن عربي»: كتاب إنشاء الدوائر ص 4.

ولنا إلى ذلك، أن ننبه إلى أن المجتمع بمفاهيمه أولاً، وبقيمه ثانياً، هو المجال الأمثل الذي يمارس من خلاله الناس، والآخرون و «الأشياء» «الموضوعات»، سلطتهم على الذات. هذه السلطة التي تقف عادة في موقف المضاد والمضطهد إن استطاعت لسلطة «الأنا» ذاتاً وفعالية.

ولذلك فإن أيّ محاولة لتجاوز جدل الأنا والآخر بإحالة أحدهما إحالة تامة على الآخر خارج دائرة «الفهم» التي يشير إليها «ابن عربي»، هي محاولة متأدلجة، ومتجهة منذ البداية إلى نهاياتها النظرية لا إلى نهايات التجربة. «إن العالم يستغرقنا ما لم نتخذ منه موقفاً»[1]. ذلك هو «الدرس الذي نستبقيه من الصوفية»[2]. على حد تعبير أحمد حيدر، وذلك في النهاية هو ما يجعل من جدل الذات والآخر مهما كان تمظهر هذا الآخر، محاولة في التحرر وسعياً نحو افتكاك الذات من تسلط الآخر، ومن هيمنته بتخليصها من العدد وإرجاعها إلى وحدتها أي إلى حقيقتها.

4- توحيد الكيان:

لاحظنا أن الكيان في انفجاره، قد كشف عن حقائقه الوجودية والمعرفية المتعددة والمتصارعة في إطار ضروب عديدة من الجدل تتيح إلى جانب ملاحظة الكينونة في مختلف أبعادها، الاقتراب من سر الكائن والبحث عن الحقيقة التي وراء الاختلاف والتنوع الكبير الذي جلته تمظهرات الكائن المتعددة على أكثر من مستوى.

فعلى المستوى الوجودي، انشطر الكيان إلى جسم وروح. وتنازع النفس سلطتان متناقضتان، هما سلطة الروح وسلطة الهوى فجعلا منها مجالاً دائماً للاكتشاف ومشروعاً دائماً يبحث عن الانتهاء. وعلى المستوى المعرفي، ظهر الكائن عقلاً، كما تجلى قلباً. وبين العقل والقلب، انعقد جدل عجيب أسس جوهر إشكالية الوعي بالذات.

كما تقابل الحس والخيال، ليكشف كل من ناحيته عن إمكانات معرفية هائلة يتمتع بها الإنسان ولكن في الوقت نفسه مختلفة إن لم نقل متصارعة إلى حد تفجير الأزمة واستحداث مشكلة الوعي.

1- أحمد حيدر - نحو حضارة جديدة ص 305-306 نقلاً عن حاج حمد العالمية الإسلامية الثانية. بيروت، دار المسيرة، د. ت ص 38.

2- ن. م، ن. ص.

أما على المستوى الاجتماعي، فقد حاور الكيان الآخر باحثاً فيه عن نفسه، فكان ذلك وعدا بظهور الكائن الموحد الذي عرف ذاته في حقيقتها وأيضاً بما هي مغايرة للآخر.

غير أن السؤال الذي يطرح هو لماذا انفجر الكيان وتنوع في مجاليه وتعدد في أبعاده؟ وهل أن ذلك مؤذن بظهور الكينونة المشكلة المأزومة بتعددها أبداً، أم أن الاختلاف والتنوع في صلب الذات كان إيذاناً بقيام المشروع الوجودي والمعرفي الكبير مشروع توحيد الكيان في بعده الواحد، أي في حقيقته الأصلية من حيث هو كيان واحد ذو أبعاد عديدة؟.

من خلال مطالعتنا «لابن عربي»، نلاحظ أنه يتجه إلى التأكيد على أن حقائق الإنسان الوجودية مبعثرة في كل أجزاء الوجود ومكوناته. فهو ذو نسبة صحيحة إلى العالم الأعلى، وهو كذلك مخلوق من عناصر العالم السفلي. فما من حقيقة من حقائق الوجود، إلا وهي ظاهرة في الإنسان، مشكلة لجزء من تكوينه سواء أكان ظاهره أم باطنه. وبذلك يخلص «ابن عربي» إلى القول بأن الإنسان هو الكلي على الإطلاق. فما في الوجود تعبير جامع أرقى من الإنسان.

بل إن الوجود الإلهي نفسه، لا يمثل سوى الوجود الواجب ويستحيل عليه أن يطاله حكم الإمكان. أما الوجود المادي فهو فاقد للجوهر الإلهي فليس إلا الإنسان،موجود جامع لمعاني الوجود وحقائقه يقول «فلهذا تقرر عندنا أن الإنسان نسختان، نسخة ظاهرة ونسخة باطنة. والنسخة الباطنة مضاهية للحضرة الإلهية.

فالإنسان هو الكلي على الإطلاق والحقيقة، إذ هو القابل لجميع الموجودات قديمها وحديثها، وما سواه من الموجودات لا تقبل ذلك[1].

وإذا ثبت أن «كل جزء من العالم لا يقبل الألوهية الإله لا يقبل العبودية. بل العالم كله عبد، والحق سبحانه، وحده إله واحد صمد، لا يجوز عليه الاتصاف بما يناقض الأوصاف الإلهية كما لا يجوز على العالم الاتصاف بما يناقض الأوصاف الحادثة العبادية»[2].

تميز الإنسان إذ ذاك بحقيقته البرزخية، أي بقبوله للطرفين. فالعالم جزؤه المكون لظاهره، والله جوهره وباطنه. فكان بذلك حقاً - خلقاً على ما قدمنا من تحليلات «ابن عربي». هكذا

1- «ابن عربي»: إنشاء الدوائر ص 21-22.

2- ن. م ص 22.

يتبدى لنا أن انشطار الكيان الإنساني على مستوى حقيقة تكوينه، واختلاف ظاهره عن باطنه حقيقة أساسية لا تنكر. فليس الجوهر الإلهي مثل الجوهر المادي، وليس القلب مثل الحواس، كما أن الروح ليست نفس الجسد.

بذلك ينبعث الجدل عميقاً وعنيفاً بين أنماط الثنائيات التي تشكل كينونة الكائن، والتي تؤول عموماً إلى ثنائية أصلية تلك هي ثنائية الروحي والجسدي. وفي إطار من هذا الجدل ذي الفروع المتعددة، تنفسح فضاءات متعددة تكشف من خلال التغاير والاختلاف بل وحتى التضاد في بعض الأحيان، عن أبعاد وعن أعماق في الكيان كانت ستبقى خفية لو لم يقم الجدل ويحدث الحوار.

وانطلاقاً من مبدأ وحدة الوجود، يؤكد «ابن عربي» أن مختلف حقائق الكائن الظاهرة والباطنة، الحسية والروحية، تؤول في النهاية إلى حقيقة واحدة، هي الكيان الموحد بكل أبعاده.

وإذا كان الوجود كما رأينا لا يظفر بوحدته إلا أن يتوحد، أي أن تتم الشهادة الكاملة للوحدة والاعتراف التام بهذا الأمر المقتضي لاعتراف الوعي الحادث (الإنساني) بوحدة الوجود الواحد الحق في إطار من منهج التوحيد، فإن الكيان أيضاً رغم أنه واحد بالأصالة، إلا أن اختلافه وتنوعه وانتشار أبعاده في كل الكون، يحتم ضرورة الانطلاق في المشروع، مشروع توحيد الكيان.

فالوحدة الأصلية التي تضم كل الوجود، لا يقع تحصيلها على المستوى الإنساني إلا في إطار التوحيد أي إن تصبح حقيقة معترفاً بها، وفي عبارة دينية، مؤمناً بها. وكذلك الكيان الإنساني، هو وجود واحد. إذ ليس في الوجود حقيقة إلا وهي منتسبة إلى الإنسان بنوع ما من أنواع النسب. فالإنسان هو مجلى الوجود، وهو «الكلي على الإطلاق» كما صرح «ابن عربي». ولكن هذه الكلية بقدر ما هي معطى أصلي مكون للذات، هي أيضاً حقيقة كامنة تحتاج إلى التجلية وإلى الإظهار والإعلان.

هنا، يطرح «ابن عربي» على الإنسان العارف، مشروعاً في توحيد الكيان يعتبره من صميم مقاصد عملية الإسراء التي هي التجسيد للمشروع الوجودي الإنساني بكل أبعاده[1].

1- سنتعرض لمعنى الإسراء في إطار فهم أشمل نقدمه في الفصل اللاحق.

فمقصد الإسراء الأهم، إعادة تركيب الكيان بحيث تأتلف كل أجزائه وحقائقه في حقيقته الجديدة المعروفة، ولكن أيضاً الأصلية التي كانت محجوبة عن العارف.

فالعارف إذ يسري في بحر آيات الوجود التي هي في الوقت نفسه أسماء الله، يكتشف من ذاته بقدر إسرائه وبقدر كشفه. حينئذٍ يصبح أمر توحيد ذاته وجمع كيانه مهمة ومسؤولية مطروحة عليه دون سواه. ذلك أن الكيان ما دام تعبيراً عن كل الوجود، وما دام جماعاً لكل الحقائق الوجودية، فلا اكتمال له إلا إذا تم التأليف والوصل بين كل هذه الحقائق. الأمر الذي يعني إذا ذاك إعلان الاتحاد بين أجزاء الوجود كلها ما دام لا معنى لوحدة الكيان الوجود إلا وحدة المكون الموجود.

يقول «محي الدين» مشيراً إلى أبعاد إسراء الولي (العارف) وما تحدثه من انقلاب خطير على مستوى الوعي بالكينونة «فإذا كمل حظه (الولي) من الإسراء في الأسماء. وعلم ما أعطته من الآيات أسماء الله في ذاك الإسراء، عاد يركب ذاته تركيباً غير ذلك التركيب الأول، لما حصل له من العلم الذي لم يكن عليه حين تحلل. فما زال يمر على أصناف العالم، ويأخذ من كل عالم ما ترك عنده منه، فيتركب في ذاته. فلا يزال يظهر في طور إلى أن يصل إلى الأرض فيصبح في أهله وما عرف أحد ما طرأ عليه في سره، حتى تكلم، فسمعوا منه لساناً غير اللسان الذي كانوا يعرفونه»[1].

فالكيان المبعثر في نواحي الوجود، والذي تغايرت حقائقه واختلفت نسبته إلى عوالم الوجود وتنوعت، يكتسب في إسرائه نحو وحدته التي هي في الأساس حقيقته الأصلية ومعناه الحقيقي، الذي يتجاوز خداع الكثرة والمغايرة الظاهرية، لساناً جديداً، أي منطقاً جديداً وتعبيراً مبتكراً هو في النهاية، تعبير مبتدع ما دام مجهوداً وسعياً وإسراء.

وبذلك ننتقل من الكيان إلى الكائن، الذي يحقق له توحده في ذاته تميزا أصيلاً في الوجود، في الوقت نفسه الذي يصله بكل أجزاء هذا الوجود، ويفصله وعيه بكليانية ذاتية عن أجزائه، وإن جمعها في كليته. فيكون في هذه الخطوة المهمة، بداية حقيقية للخروج من درجة الوجود - العماء، الجامع للوجود الحق الخلق بكل مكوناته. إن الكائن هنا، إذ ينفصل عن الكينونة الوجودية

1- الفتوحات المكية 3/ 344.

العامة الغارقة في العماء عبر توحيد الكيان أي وعي الوحدة، يصبح بذلك وجوداً متميزاً، أي كائناً يتجه إلى حريته، حرية التعبير الخاص عن الوجود، القائمة على مسؤولية المغامرة عند تحمل تبعات مسار التوحيد ومخاطره.

وفي حين نجد لدى عبد الكريم الجيلي، نفياً لإمكانية الوعي بالذات وعياً تاماً، وتأكيداً على استحالة العلم بها علماً كاملاً في قوله «إنك في نفسك ولله المثل الأعلى، في عماء عنك، إذ اعتبرنا عدم ظهورك لك مطلقاً بكلية ما أنت عليه، ولو كنت عالماً بها أنت به وعليه، ولكن بهذا الاعتبار، فأنت ذات في عماء»[1].

نجد في المقابل لدى «ابن عربي»، تأكيداً على أن توحيد الكيان سواء على المستوى الوجودي بضم حقائقه إلى بعضها، أو على المستوى المعرفي باكتساب الوعي الكلي بوحدة الوجود، التي هي هنا بمعنى وحدة الكيان، هو الأساس لبلورة مشروع الحرية، متمثلاً في ظهور الإنسان الكامل القادر على محاورة الله (الوجود الكامل) بصفة وبتعبير كامل.

وعليه، فإن ظهور الكائن باكتمال الكيان، يطرح حينئذٍ مسألة الحوار، حوار من طراز ثان يحدث خارج الذات، وعبره تقع مواجهة الوجود الإلهي المطلق في أبعاده الموضوعية، من حيث هو قضاء وقدر وأسباب وأيضاً، من حيث هو مبدأ في التحرير وشرط له، ليؤوب الكائن في النهاية بالسر، سر الذات الذي ينكشف بظهور مفهوم الإنسان بعد تحريره في أقداره ليصبح حينئذٍ، هو الحوار الثاني ضمن مسيرة انبعاث الإنسان، الذي سيتم في مرحلة تأليفية ثالثة، تكون بداية لانكشاف سر الوجود الأكبر: وحدة الحياة، أصل الوجود ومنتهاه.

1- الجيلي: الإنسان الكامل 1/ 31.

الباب الثاني

الإنسان والحرية

الفصل الأول

الكائن والحرية: حوار الوجود والعدم

التصوف اعتراض ومقاومة. تتكشف لنا هذه الحقيقة ونحن نرى الطريق الصوفي يقوم ليرد على كل أشكال الحصر والتضييق التي تريد إرهاق الكائن بسلبه حريته أي رغبته الحرة في أن يكون هو، أي أن يكون صوفياً. ورغم أن عرفان «ابن عربي»، قد يوحي لأول وهلة أن الرجل يتجاوز في فلسفة الوحدة، كل أشكال الاعتراض ويذوب كل مفردات الوجود في الوجود الواحد الشامل، إلا أن الواقع أنه يعترف بأن الإنسان كيان لا مهرب له من الصيرورة أي من التحول والتبدل في أشكال الوجود والوعي طبقاً للشرط، شرط ممارسة الوجود ذاته، الأمر الذي يجعل من الطريق درباً ضرورياً، ومن الحج إلى الكيان قيمة أصلية من خلالها يتجلى فعلاً استحقاق الكائن للمصير، أي إلى الرجعي من حيث هي توحد مع الوجود أو عدم استحقاقه.

بذلك يحافظ «ابن عربي» على خصوصية معنى التجربة الصوفية من حيث هي اعتراض أي نفي لإمكانات لا تؤدي الذات إلى معناها الأصيل، ويتجه ككل صوفي، إلى إعلان ضرورة الطريقة، وإلى الانتساب إلى طائفة المريدين. وبتأكيد قيمة الإرادة يصبح مسار الإنسان نهائياً مسار انتهاء أي مسار تحرر من أشياء وطلب لأشياء، إقامة لمعان ورفض لأخرى. ولا تملك المعرفة رغم أنها سلطة السلط عند «ابن عربي»، إلا أن تنتمي أيضاً أي أن تصبح حقاً لتستوعب كل شيء.

ورغم أن هذا المعنى يصعب على الفهم والتصور شأن أيّ حقيقة كلية، إلا أن الإنسان ينهض ليعرف في نموذج فريد، معنى أن يكون الحق حقاً وفي الوقت نفسه، كل شيء. وإذا كان ليس من الصعب الاكتشاف أن «ابن عربي» يربط بين مدى الحرية ومدى نصيب الكائن من تحصيل الحقيقة، تماماً كما ربط بين الوجود والحقيقة باعتبارها مقوم وجود الموجود، فإن الإشكال الذي يحتاج فعلاً إلى تجلية وتوضيح، هو محاولة الاطلاع على طبيعة الاعتراض أو بالأحرى

الاعتراضات التي يرى «ابن عربي» أنها تقف أمام الكائن من حيث هو مشروع في الكمال. ومن خلال الوعي بأن أي اعتراض على الحرية هو ذو طابع سلطوي بالأساس، يمكن أن نبدأ من البحث عن معنى السلطة وتنوعاتها في عرفان العارف. ويبدو أننا مع «محيي الدين»، سوف نبدأ من البداية، من الوجود نفسه الذي يعترض عليه العدم على الأقل، من حيث هو قرين منهجي قد لا يفنيه ولكنه يمكن أن يخفيه، أي أن يجعل منه حقيقة غائبة. هنا، لا بد للوجود من أن يثبت أنه موجود أبداً. ذلك هو معناه الذي لو لم يستقم له ما كان له أن ينجو من العدم. وإذا كان العدم يشكل قاعدة للاعتراض الدائم، فليكن في تأويل أخير، من صلب الوجود ذاته أي وجوداً للعدم وليس عدما للوجود.

أما الاعتراض الثاني الذي يجابه الكائن، فهو القضاء والقدر. هنا، تبرز الألوهية كسلطة تغمر الوجود بأمرها وتدبيرها، وترفض أن يعزب عنها مثقال ذرة في السماء ولا في الأرض. ويهتز الكائن أمام القضاء الذي لا يجابه. ولكن العارف يجد في صلب الأمر، منطقاً به تنطلق الإرادة الإنسانية كإرادة مرضي عنها، أي كقدر للقضاء وتمثيل له.

وفي الكون، وتخصيصاً فوق الأرض، تأتلف القوانين والأسباب لتشكل أسلوب ظهور العالم والأشياء. وهي حتميات لا تناقش غير أنها بقدر ما تشكل اعتراضاً على حرية البعض، تصبح بالنسبة للعارف معياراً ينكشف له من خلاله مدى إخلاصه وعمق إيمانه، لمناقشة الحرية. وعندما يصر الزمان على مجابهة الوعي الموحد ويدفع الكائن إلى الوعي بذاته من حيث هي كيان في الموضع وفي دائرة الشرط فقط، حينئذٍ ينبعث الآن ليكون زماناً جديداً، وفي الوقت نفسه وعياً جديداً يتجاوز رعب التحلل والتذرر الذي يبدو بلا حدود تقريباً.

تلك هي بعض الاعتراضات ولعلها الأهم على وجود الكائن وعلى إيجابيته وفعاليته وبالدرجة الأولى، على حقيقته وماهيته الكاملة المطلوبة الأمر الذي يحتم على الكائن أن ينخرط في مسار التحرر بتخليق شروط الإرادة والفعالية عبر رسم قواعد الطريق «الطريقة»، الذي يضم إليه المريدين. وبالانخراط في الطريقة فقط، يمكن الحديث عن إمكانية فعلية لاكتساب الإرادة، شرط الحرية وضرورتها الأولى. حينئذٍ، ومن خلال درب الإسراء والمعراج يصبح الكيان إنساناً عارفاً أي في تأويل ثان، إنساناً حراً منتمياً بكيان ووجدان موحدين.

ما هو جدل الحرية وما هي مجالات تمظهره؟ وكيف يصبح العرفان أسلوباً في اكتساب الإرادة، أي منهجاً للتحرر ومعراجاً للوصول إلى الكيان الحر؟ وكيف تتجلى الحرية في تأويلها الصوفي الأبعد؟ تلك بعض الأسئلة التي سنحاول طرحها ونحن نتناول هذا الفصل الثالث من بحثنا.

1- مجال الحرية:

أ- الوجود في العدم والعدم في الوجود:

تكتسي عبارات «الوجود» و «العدم» وكذلك «الإمكان»، مفاهيم متميزة عند «ابن عربي». فهو لا يستعملها للدلالة على معنى واحد كما أنه يعرفها بحسب أحواله وأذواقه، تعريفات تختلف في قليل أو كثير عن معانيها المتداولة. وأول ما تجب الإشارة إليه، كون «ابن عربي» يصرح أن الوجود والعدم ومعهما الإمكان، رغم أنها عبارات دالة على حقائق معقولة تتصل بالموجود والمعدوم والممكن إلا أن معقوليتها ليست أولية، بل مستفادة من نفس الموجود والمعدوم والممكن. فالوجود ليس شيئاً خارجاً عن الموجود، والعدم ليس إلا المعدوم وكذلك الإمكان هو عين العالم الممكن. فهذه الحقائق ليست معاني مجردة بل هي أسماء دالة على واقع. فالمفهوم عين الموجود، والوصف عين المعطى الأمر الذي يعطي للوجود والعدم معنى جديداً طالما افتقرت إليه الفلسفات القديمة التي أثقلها التصور المكاني[1] لهذه المعاني. يقول «محيي الدين» وحصل اسم الموجود للواجب بالذات لحقيقة تسمى الوجود وهي عين الموجود، كما أن الإمكان عين الممكن من حيث ما هو ممكن، لا من حيث هو ممكن ما. وحصل اسم المعدوم من محال وهو الذي لا يقبل الوجود لذاته، لحقيقة تسمى العدم المطلق وهو الإحالة[2]. وباعتبارها تعبيرات عن واقع، فإن الوجود والعدم والإمكان لا يمكن أن تدرس كمقولات، ولا أن تطرح كمباحث نظرية يقع بعد ذلك إضفاء المقولات والقناعات المتعلقة بشأنها على الموجود والممكن الأمر الوحيد المتيسر هو دراسة الموجود والمعدوم والممكن من حيث هي حضرات حية أي من حيث

1- نعني بالتصور المكاني، النظر إلى الوجود كمجال لا حد له تجتمع فيه الموجودات أي ككلية تحوي أفرادها. واعتبار العدم مجالاً و «حيزاً» للمعدوم. وكأن الوجود والعدم لهما معنى مستقل ووجود متميز عن نفس الموجود والمعدوم وهي على كل حال قضية من لب قضايا الفلسفة والمنطق.

2- الفتوحات المكية 4/ 154.

هي في تفاعل وفي جدل واقعي ومباشر. وبذلك تتقابل هذه المعاني في الواقع لا في الفكر ويسمح لها الواقع بما هو واقع، أن تمارس الاستحالة والنقلة، فينتقل المعدوم ليصبح موجوداً وينعدم الموجود، ولكن دائماً بحسب اعتبارات واقعية لا نظرية مجردة.

هذا الفهم المتميز، سمح «لابن عربي» بتجاوز المعنى المعتاد للوجود والعدم. فلم يعد الوجود يعني لديه معنى واحداً وحالة بعينها، بل فرق بين أنواع عديدة من الوجود بحسب الموجودات. فوجود الواجب (الله)، ليس كوجود الممكن (الإنسان) وعدم الممكن (العدم الإمكاني) ليس كالعدم المحض (المحال) الذي هو عدم مطلق، لا كون فيه. واستطاع في النهاية، أن يصل إلى تصور عدم يحمل نوعاً من الوجود وبعبارة أدق، موجودات معدومة ولكنها متعينة في عدمها تلك هي الأعيان الثابتة في العدم، هذه النظرية التي عرفها المعتزلة أولاً وجاراهم عليها «ابن عربي».

وقد بينا سابقاً، أن الأعيان الثابتة في العدم هي عالم الممكنات بكل أفراده. فكل موجود ممكن كان عدماً، ثم وجد بعد ذلك بفعل الإيجاد الإلهي.

والموجودات الممكنة في حال عدمها، متعينة متمايزة بل إن «ابن عربي» ليلج في الخيال إلى الدرجة التي يؤكد فيها أن كل عين ثابتة توجد معها في حال عدمها، كل حالاتها التي ستنتقل إليها عندما توجد. فلو أخذنا الإنسان مثلاً كعين ثابتة في العدم، لوجدنا أنه توجد معه في حال عدمه كل حالاته وأوضاعه بل مشاعره التي سيتلبس بها حال وجوده، غير أنها لا توجد في حال العدم متلبسة به، وإنما متميزة عنه. فكأن الكائن الممكن قد وقع تصوير كل أجزاء حياته بدقائقها وتسجيلها على أشرطة. ولن تكون حياته البعدية أي وهو موجود فعلاً، سوى إخراج تلك الصور من حال العدم إلى حال الوجود تماماً كما أنه في هويته الإمكانية المتميزة، لم يخرج عما كانت عليه عينه الثابتة.

وعلى هذا، يقرر «ابن عربي» أن العدم صفة أصلية للممكن ومن ضمنه الإنسان طبعاً، وحقيقة ذاتية من حقائقه من المحال أن تزول عنها، سواء اتصف بعد ذلك بالوجود أم بقي على ما هو عليه أصلاً من العدم. يقول: «فإن العدم للممكن ذاتي، أي حقيقة ذاته أن يكون معدوماً، والأشياء إذا اقتضت أموراً لذواتها فمن المحال زوالها، فمن المحال زوال حكم العدم عن هذه العين الممكنة سواء

اتصفت بالوجود أو لم تتصف»[1]. فالعدم مقوم أصيل من مقومات الوجود الممكن، بل إن إمكان الممكن نفسه، لا مقدرة لنا على تمييزه إلا برؤية هذا العدم الذي يتخلل صميم وجوده. إن معنى أن يكون الكائن ممكنا، أنه معدوم لا وجود له، فإن وجد أصبح في عرف «ابن عربي»، واجباً ودخل في دائرة الوجود الإيجابي الذي لا سلب فيه إلا أن يؤول وجوده على نحو خاص وهو ما سيفعله «محي الدين» فعلاً عند حديثه عن معنى الوجود بالنسبة للممكن.

ويشير «ابن عربي» إلى أن «الأعيان الإمكانية على أصلها من العدم متميزة لله في أعيانها على حقائقها»[2]. الأمر الذي يكشف لنا منذ الآن، معنى الوجود في العدم كما يقرره «ابن عربي».

فرغم أن الكائن (الممكن) «وطنه العدم»[3] إلا أنه عدم من نوع خاص يسميه «ابن عربي» «العدم الإمكاني» يختلف عن العدم المطلق[4]. الذي يتمثل في حضرة المحال التي لا تقبل الوجود بحال.

ويفسر «ابن عربي» عدم الممكن على معنيين:

المعنى الأول، أن العدم بالنسبة للممكن هو جزء حقيقته وشطرها الثابت الأصيل. فالممكن هو الحضرة المتوسطة بين الوجود والعدم أو على الأصح القابلة لإمكاني الوجود والعدم، ولذلك كانت ممكنة. وباعتباره كذلك، فإن الممكن لا يخلو أبداً عن هذا الإمكان، إمكان العدم حتى ولو كان موجوداً. حينئذٍ يدخل العدم في صلب تكوين الممكن ويصبح من صميم ماهيته. تماماً كالوجود الذي هو الإمكان الثاني المكون لحقيقة الممكن. فلا قيام لحقيقة الممكن إلا بالوجود والعدم معاً. وليس معنى ذلك أن الممكن يمر من العدم إلى الوجود وينتقل بعد ذلك من الوجود إلى العدم، بل المقصود، أن الممكن هو أبداً مجموع تقابل الوجود والعدم فهو أبداً الموجود - المعدوم، فإن كان موجوداً فهو يحوي بالضرورة عدمه وإن عدم كان فيه فعلاً إمكان وجوده.

1- الفتوحات المكية 2/ 99.

2- ن. م 1/ 702.

3- الفتوحات المكية 4/ 370.

4- العدم المطلق: هو المحال، هو الشر المحض والظلمة المحضة، وهو الباطل في مقابل الوجود (الخير المحض - النور المحض - الحق). سعاد الحكيم: المعجم الصوفي ص 783.

بذلك يظهر الممكن كجامع للوجود والعدم في الوقت نفسه. وهذا التصوير هو في الحقيقة فن جديد في هذا الباب، أعني باب الوجود الذي كان إلى عصر «ابن عربي» بل إلى عصور متأخرة قائماً على التعارض بين معنيي الوجود والعدم تعارضاً لا فكاك منه.

إن الماهية الممكنة، كما يشير «ابن عربي»، برزخ حاو للطرفين لا على التوالي والتدريج وإنما في الحال. فلا تجلي للممكن إلا بوجوده وعدمه في الوقت نفسه. يقول متراجعاً عن قولته الأولى في أن الممكن هو المستحق للعدم بذاته» أن الممكن ما استحق العدم لذاته كما يقوله بعض الناس. وإنما الذي استحقه الممكن تقدم اتصافه بالعدم على اتصافه بالوجود لذاته لا العدم، ولهذا قبل الوجود بالترجيح. إذن فالعدم المرجح عليه الوجود ليس هو العدم المتقدم على وجوده، وإنما هو العدم الذي له في مقابلة وجوده في حال وجوده. إذ لو لم يكن الوجود لكان العدم. فذلك العدم هو المرجح عليه الوجود في عين الممكن»[1].

ويعلق على هذا الفهم بقوله: «هذا هو الذي يقتضيه النظر العقلي»[2]. ورغم أنه سيقدم بعد ذلك فكرة جديدة تتعلق بمعنى وجود الممكن، إلا أنه صرح في أكثر من مرة بكون الممكن من حيث ماهيته، هو على المستوى الوجودي البرزخ الجامع للطرفين، وهذا التعريف في الحقيقة، يلتقي مع نظرته لآدم (الإنسان) من حيث هو الكائن المتوسط بين الله والعالم. ويصور «ابن عربي» التقاء الوجود والعدم في ذات الممكن، تصويراً رائعاً، باستعمال فكرة النور والظل الذي يصدر عنها. فالممكن إنما وجد لانصباغه بالنور، هذا المبدأ الإلهي. وبذلك زال عنه العدم. ولما فتح عينيه رأى «الوجود الخير المحض»[3].

غير أنه لم يعلم أنه مصدر نوره الذي به وجد، ولما التفت إلى يساره رأى العدم «فتحققه، فإذا هو ينبعث منه كالظل المنبعث من الشخص إذا قابله النور»[4]. ويتخيل «ابن عربي» حواراً طريفاً بين الممكن الذي رأى الآن نوره وظله (عدمه) بين النور حيث تساءل الممكن عن العدم فقال له

1- الفتوحات المكية 2/ 99.

2- الفتوحات المكية 2/ 99.

3- ن. م 2/ 30 وهو يعني بالوجود الخير المحض الذات الإلهية.

4- ن. م، ن. ص.

النور من الجانب الأيمن منه: «هذا هو أنت (الممكن) فلو كنت أنت النور لما ظهر للظل عين. فأنا النور وأنا مذهبه، ونورك الذي أنت عليه إنما هو من حيث ما يواجهني من ذاتك»[1]. ذلك لتعلم أنك لست أنا فأنا النور بلا ظل. وأنت النور الممتزج لإمكانك[2]. ويصل النور بالممكن إلى الحقيقة الأخيرة المتعلقة بسر نسبته قائلاً: «فإن نسبت إلى قبلتك، وإن نسبت إلى العدم قبلك. فأنت بين الوجود والعدم، وأنت بين الخير والشر»[3] فالعدم الإمكاني، هو كالظل بالنسبة للشخص قد يكمن فيه، ولكنه لا يفارقه. وعليه، فإن الممكن يحيا وجوده وعدمه في الوقت نفسه.

أما المعنى الثاني الذي يتوجه إليه المقصود بالعدم الإمكاني فهو وجود الممكنات في العلم الإلهي مع بقائها على عدمها في ذاتها. يقول «ابن عربي»: «فأنا قد علمنا أنا معلومون لله تعالى ولا عين موجودة لنا»[4].

وهذه المرتبة من الوجود التي هي في الوقت نفسه مرتبة في العدم، فتصل الممكن كما يقرر «ابن عربي»، بالأزل. فعلم الله تعالى مثل ذاته أزلي. وما دامت الأعيان الإمكانية حاصلة في علم الله فهي موجودة أزلاً، إلا أن ذلك لا يعني ظهور أعيانها، بل هي على ما هي عليه من العدم الذي لا خروج لها عنه إلا بتقدير إلهي، وفي وقت معلوم. هنا نلاحظ أن عدم الممكن لا يحول دون وجوده أزلاً ولكن لا لنفسه، وإنما في علم الله. والوجود في العلم هو مهما قيل فيه، نوع من أنواع الوجود.

على أن معنى وجود الممكن هو أيضاً معنى متميز عند «ابن عربي»، وهو يختلف باختلاف حالات الموجود وأوضاعه.

والحقيقة الأساسية التي تقود مقولة «ابن عربي» في تعريف الوجود، كونه مؤمناً إيماناً قطعياً أن الوجود الحقيقي الوحيد، هو الله تعالى. وما دام لا يقيم أيّ تفرقة بين الوجود والموجود، فإن

1- ن. م 2/ 303-304.

2- ن. م، ن. ص.

3- ن. م ص 304.

4- «ابن عربي»: رسائل «ابن عربي» كتاب الأزل ص 9.

الوجود في كل أبعاده، هو وجود الحق تعالى. والله تعالى هو «الوجود الخير المحض» الذي أنار ذات الممكن، فكان نتيجة لذلك ظهور الممكن ودخوله في دائرة الوجود الفعلي. وهو كذلك، الوجود الواجب الذي يستحيل عليه العدم. فهو الموجود أزلاً وأبداً. وما دام الوجود معنى واحداً وحالة واحدة فلا إمكان للقول بالشريك في الوجود إلا أن يكون ذلك على معنى خاص متميز، لا يؤدي إلى إحداث الشركة الفعلية في هذه الحقيقة (الوجود) التي هي من أخص خصائص الوجود الحق، بل هي من الماهية في الصميم إذ لا انفصال لها عنها. لذلك تأرجح «ابن عربي» بين إثبات الوجود للممكن في بعض مقالاته، ونفيه عنه في بعضها الآخر.

غير أن مقولته الأساسية في هذا الباب، تتمثل في إعلانه أن الوجود الممكن إذا حدث، فهو وجود عارض وليس أصيلاً، وهو حالة وليس حقيقة. يقول: «وأما مذهبنا: فالعين الممكنة، إنما هي ممكنة لأن تكون مظهراً لا لأن تقبل الاتصاف بالوجود فيكون الوجود عينها. إذن فليس الوجود في الممكن عين الموجود، بل هو حال لعين الممكن به يسمى الممكن موجوداً مجازاً لا حقيقة، لأن الحقيقة تأبى أن يكون الممكن موجوداً»[1]. ولكن لماذا تأبى الحقيقة أن يكون الممكن موجوداً؟ هنا يتراجع «ابن عربي» ليفحص الوجود الإنساني (الممكن) والوجود الإلهي من جديد. فالله هو الوجود (الموجود)، والممكن هو العدم (المعدوم). وما دام الوجود يشكل حقيقة الموجود، والعدم يمثل جوهر ماهية المعدوم، فلا إمكان للحديث عن وجود المعدوم تماماً كاستحالة الحديث عن عدم الموجود. لذلك «فلا يزال كل شيء لك (العين الممكنة) كما لم يزل لم يتغير عليه نعت ولا تغير على الوجود نعت. فالوجود وجود والعدم عدم، والموصوف بأنه موجود، موجود. والموصوف بأنه معدوم، معدوم. هذا هو نفس أهل التحقيق من أهل الكشف والوجود»[2]. وما دام الوجود هو الموجود، وليس للممكن (العدم) أيّ صلة بالوجود فما هو تفسير ظهور الممكنات؟ وما هو السر في انتقالها من حال العدم الإمكاني إلى حال الوجود الظاهري، الأمر لا مناص من تأكيده، على الأقل بالنسبة للحواس إذا أصرت الحقيقة على نفي ذلك؟ هنا يعود «ابن عربي» إلى مقولته الأصلية في وحدة الوجود، والتي مقتضاها أن لا موجود

1- الفتوحات المكية 2/ 99-100.

2- الفتوحات المكية 2/ 100.

إلا الله. فهو وحده الموجود في ذاته. وكذلك في المظاهر المتمثلة في عالم الممكنات. فظهور الممكنات بصورة الوجود، إنما هو نتيجة لـ «تجلي الحق في مرآة العدم، لظهور صور أعيان الممكنات»[1]. وعليه فالظاهر هو الله تعالى، والموجود هو لا سواه. وليس للممكن إلا عينه الثابتة التي هي دائماً على ما هي عليه من الإمكان. والحقيقة، إن خطاب «ابن عربي» يضطرب هنا ويصل إلى حد التناقض مع ما سبق أن أكده من أن الوجود والعدم ليسا حالة وعرضاً، وإنما هما عين الموجود والمعدوم. فإثبات عين ثابتة للممكن يمر عليها الوجود حيناً والعدم حيناً، هو تجاوز للمقولة السالفة. ويظهر أن السبب وراء ذلك هو رغبة «ابن عربي» في إقامة تمييز على مستوى الماهية بين الذات الإلهية وذوات الممكنات. وعلى هذا الاعتبار، تصبح الوحدة من حيث هي التقاء في خاصية الوجود، حالة للوجود وليست أصلاً فيه وماهية له.

وقد نجد لدى «ابن عربي»، عودة إلى الحديث عن الوجود الواحد الذي لا تمايز فيه حينئذٍ يضطر إلى نفي الغيرية مهما كانت، ويصر على وحدة الذات الإلهية من حيث إنها هي ذات الوجود الواجب. فما ثم إلا الله، فما ثم إلا وجود واجب، وبذلك فلا مجال للحديث عن الإمكان أصلاً.

ومهما يكن، فمن الثابت أن هذه الاختلافات والتصويرات المختلفة لاتصال الوجود الممكن بالوجود الواجب، إنما تدل فعلاً على معاناة صادقة وعلى محاولة جريئة لحل مسألة الوحدة والكثرة، هذه المسألة التي عدت من أمهات القضايا التي طرحت على الفكر الإنساني عبر العصور.

نخلص إلى أن الممكن في معناه الثاني، هو العدم في الوجود، ومعنى إمكانه حينئذٍ، كونه بالأصالة عدماً ولكنه قابل للتحولات التي يحدثها تتابع الوجود والعدم من حيث هما حالتان عليه. فالممكن «ما خرج عن حضرة إمكانه لا في حال وجوده ولا في حال عدمه. والتجلي له مستصحب والأحوال عليه تتحول وتطرأ، فهو بين حال عدمي وحال وجودي والعين هي تلك العين»[2].

1- ن. م 3/ 48.

2- الفتوحات المكية 3/ 48.

وباعتباره عدماً، فإن الممكن[1] يعبر في كل أطوار حياته، وفي كل أقواله وحركاته وسكناته، عن رغبته الشديدة في الالتصاق بحقيقته العدمية.

ففي عدمه فقط، يجد معناه. «فمن كان وطنه العدم في القدم، كانت غربته الوجود، وإن حصل له فيه الشهود فهو يحن إلى وطنه ويغيب عند شهود سكنه. والفناء حال من أحوال العدم عند من فهم الأمور وعلم: فما يطلب أهل الله الشهود، إلا لأجل الفناء عن الوجود»[2].

من هذه النقطة بالذات، نبدأ في تحليل أول أبعاد حرية الكائن من حيث هو كيان يحيا ذاته، ويمارس ماهيته في شرطها الأصلي: كينونتها فقط، دون اعتبار للوجود أو العدم من حيث هما حالتان تعتورانها وتتناوبانها. ومقام الحرية كما يؤكد «ابن عربي»، هو مقام تحقق لا مقام تخلق»[3]. ويقصد بذلك أن الحرية ينظر إليها بالأساس، من حيث صلتها بالذات، ومن حيث دلالة الكيان عليها قبل أن تكون مساراً، أي بعداً غائباً مطلوباً. ما هو مدى تعبير الكيان عن الحرية؟ وما هو شرط الحرية الأول؟ وهل بالإمكان تحصيله أم أن الكيان يدور في دائرة الجبرية القدرية التي لا فكاك منها؟

رأينا أن الممكن هو بالأصالة عين معدومة. وهو بما هو ممكن، مفتقر أبداً، إذ لا يصح له الوجود إلا بمرجح، الأمر الذي يجعل من وجوده قراراً خارجاً عن دائرته، وبعيداً عن تأثيره وإمكانه. وعلى هذا، فلا إمكان للخلاص من الإمكان، فلا إمكان أيضاً للخلاص من الافتقار. فبالنتيجة، لا إمكان للحديث عن حرية تخص الذات في جوهر إمكانها. إن الإمكان يحيل مباشرة إلى سلطة الوجود الخارجة عن نفوذ «الكائن – العين المعدومة». غير أن هناك حالة واحدة يمكن أن تقلب المعادلة وتجعل من الذات الممكنة حرة في إمكانها. وذلك بأن تتخلى عن اعتبار الوجود كمقوم من مقومات الكيان، لا بل أن تضرب صفحاً عن الوجود، وترضى بماهيتها من حيث هي أولاً وبالذات، ماهية عدمية. حينئذٍ «يتحقق» الكائن، أي يكون بشرطه ومن دون مطلب

1- يجب أن لا يغيب عن الأذهان أننا نقصد بالممكن الإنسان خاصة رغم أن التحليل قد ينسحب على عالم الممكنات بلا تمييز.

2- الفتوحات المكية 4/ 370.

3- ن. م 2/ 266.

خارج عنه. فالوجود من حيث هو ماهية واحدة، هو الوجود الإلهي فقط. والغيرة الإلهية تقتضي أن لا يشاركها أحد في أخص صفاتها، إذ ذاك لا بد من اتخاذ القرار الأول الأخطر: الرضا بالكيان على ما هو عليه من الإمكان العدمي، ليحدث التحقق. يقول: «محيي الدين» متحدثاً عن استحالة تحصيل الوجود من قبل العبد الساعي إلى التحقق بمقام الحرية «ونظراً (العبد) أنه لا يصح له ذلك (التحقيق بمقام الحرية) إلا بزوال الافتقار الذي يصحبه لإمكانه. ويرى أن الغيرة الإلهية تقتضي أن لا يتصف بالوجود إلا الله، لما يقتضيه الوجود من الدعوى. فعلم بهذا النظر، أن نسبة الوجود إلى الممكن محال، لأن الغيرة حد مانع من ذلك»[1]. إذ ذاك، كانت النظرة الثانية إلى الذات بعد أن تعلقت النظرة الأولى بالمجال. وفي عين الذات وجد العبد «طالب الحرية»، الإجابة: «فنظر إلى عينه، فإذا هو معدوم لا وجود له. وإن العدم له وصف نفسي. فلم يخطر له الوجود بخاطر. فزال الافتقار، وبقي حراً في عدميته حرية الذات[2] في وجودها»[3].

الكائن الحر هو إذن عدم، ولكنه ليس أي عدم، إنه العدم الذي «لا يفتقر إلى وجود»[4]. كما قال أبو الحسن الخرقاني (ت425 هـ). وقد يتساءل البعض عن معنى هذه الحرية التي تتجاوز لعبة الإمكان. والجواب، إن الكائن الممكن هنا، يرى ذاته في محض كونها أي من حيث هي ذات ممكنة. وهذه الحقيقة هي صادقة بقدر ما هي أيضاً نهائية. فكل ارتباط بها واقتناع بتحملها هو ذو امتداد نهائي. فلو حصل اليقين من قبل الكائن بأنه حر في عدميته، وبأن الوجود لا أثر له في كونه على ما هو عليه، بل ولا مقدرة له على افقاده معناه الصميمي هذا، حينئذٍ، يصبح الكيان مبدأ لحرية حقيقية ونهائية في الوقت نفسه.

أن يتحرر الكيان معناه أولاً وبالذات، أن يكون هو، أي أن يمارس كينونته في محض عدمها من حيث هي كينونة ممكنة راضية أبداً بإمكانها. وشرطه ثانياً، أن يتجاوز برضاه جدل الوجود

1- الفتوحات المكية 2/ 226.

2- يقصد الذات الإلهية.

3- الفتوحات المكية 2/ 226.

4- رينولد أ. نيكولسون في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة أبو العلاء عفيفي. مصر، لجنة التأليف والترجمة النشر ص 40.

والعدم، ويتخلى عن «وهم» الاستحالة ويركن إلى حقيقته العدمية لا يطلب تجاوزها. فلا إمكان لتحقيق الحرية مع الإصرار على حق الصيرورة، أي على الدخول في لعبة الوجود والعدم. إن الحرية حينئذٍ، هي أن تكون على ما أنت عليه، وأن لا تحتاج إلى أيّة إضافة، فإن احتجت فأنت المفتقر الذي لا أمل له في الخلاص من سلطة الآخر، مانح الوجود ومعطي القيمة.

وإذا ما رضي الكائن بحقيقته، حينئذٍ يزول عنه ثقل الكون. وبمعرفته بأصله يستريح «راحة الأبد»[1]. ويقول «محيي الدين» فإذا علم العبد ما هي العين الموجودة وما هو الحكم، وأنه عن عين معدومة، لم يبال. وزال ما كان يجده من ثقل الكون الذي من أجله سمي الجن والأنس بالثقلين، وهو اسم لكل موجود طبيعي، وزال عنه ما كان يحس به من الألم النفسي والحسي. ورفعه الله عند هذا مكاناً علياً»[2].

ويبدو أن «ابن عربي»، قد شعر فعلاً بأن كل كائن يجعل الوجود شرطاً في ظهور ماهيته وفي تحققها، إنما يحيل كيانه إلى سلطة خارجة عنه، ويعطي للوجود معنى الماهية، بينما الأمر على حقيقته ليس كذلك. فالماهية بالنسبة للعين المعدومة مثلاً، ليست مرتبطة بالوجود ضرورة، دليل ذلك أن الأعيان لها وجود وتميز في حال عدمها. ولم يفعل إضافة الوجود عليها إلا أن أظهرتها كما هي.

فالعارف المحقق، هو الذي يتفطن إلى أن الوجود لا يمثل إضافة إلى الماهية وإنما هو مجرد إظهار لها. وإذا كان الكائن من الصرامة بحيث لا تستهويه لعبة الظهور والخفاء، ممثلة في الوجود والعدم، استطاع أن ينظر إلى كيانه نظرة واحدة وأبدية، يكتشف بمقتضاها أن الحقيقة، حقيقته، لا تحتاج إلى إثبات من خارجها بل هي أحوج إلى اعتراف من داخلها، من عين الكيان، أنه عين الكيان.

إن الحقيقة الثابتة أن «الوجود له (الله) والعدم لك (الممكن. فهو لا يزال موجوداً، وأنت لا تزال معدوماً»[3].

1- الفتوحات المكية 3/ 48.

2- ن. م 3/ 404.

3- ن. م 2/ 54.

فلا داعي حينئذٍ للمزاحمة على ما ليس لك به علم وما ليس لك فيه سلطان ولا حق مبين. لذلك يدعو «ابن عربي» طالب «التحقق» إلى احترام حقيقته واعتبار أصله في تصوره، والتخلي عن وهم الاكتساب. فالأصل هو الحاكم. ولا أصالة لعين الممكن إلا في عدمه النفسي من حيث هو أبداً ممكن «فمن بقي في حال وجوده مع الله كما كان في حال عدمه، فذلك الذي أعطى الله حقه. ولهذا الداء العضال أحاله على استعمال دواء، أو لا يذكر الإنسان أنا خلقناه من قبل ولم يك شيئاً. يقول له كن معي في شيئية وجودك كما كنت إذا لم تكن موجوداً، فأكون أنا على ما أنا عليه، وأنت على ما أنت عليه»[1].

إن الوجود يستهوي الكائن الممكن. وهو مرتبة وإضافة وفي فهم ثان، قيمة، وإلا لاقتنع الممكن بوجوده في عدمه على ما هو عليه.

ولكن هذا الوجود هو نفسه يصبح مبدأ للمأساة الكبرى التي يتورط فيها الكائن إذا تخلى عن حقيقة كونه ليغرق في متابعة شرط وجوده وظهوره. إذ ذاك، يصبح الكائن هوية ثانوية مبخسة، وينظر إلى عدمه لا على أنه حقيقة ومصدر راحته وإنما على أنه مصدر سلبيته وسر انحطاطه وافتقاره. فيخرج إلى الوجود طالباً الإغاثة، ناسياً أنه حينئذٍ يسلم كيانه إلى الخارج أي إلى الصيرورة التي هي على مستوى الكينونة، نقص وعجز وافتقار.

ويتضح من خلال هذا، أن «ابن عربي» ينظر إلى طلب المعدوم (الممكن) للوجود، على أنه دليل سلبية وعلامة نقص تقوم أساساً على تبخيس للعدم واحتقاراً له وعلى إعلاء لشأن الوجود وتأكيد لايجابيته، الأمر الذي يجاوز بالذات دائرة الوجود إلى مجال القيمة. وكل ذات دخلت إلى حلقة القيمة تصبح أبداً عرضة للتقييم، أي للموقف والمصادرة اللذين يمكن أن يمارسا عليها.

وكأن «ابن عربي» أراد أن يخلص الوجود من القيمة، فأعلن أن الماهيات هي ما هي عليه، تلك هي حقيقتها، وتلك هي حريتها. فماهية الممكن إمكانه، أي وجوده في عدمه على ما هو عليه أزلاً. فإذا تحقق بمعناه على هذا النحو تفطن إلى المعنى الذي لا يمكن أن يفارقه إطلاقاً، وإلى الحقيقة التي تشكل نسيج جوهره ومصدر قوته الكاملة، في الوقت نفسه الذي تشكل فيه باب حريته الكاملة.

1- الفتوحات المكية 1/ 736.

غير أنه لن يصر طويلاً على إعلان هذا الفصل بين الوجود والقيمة وإن كان ضمنياً في أغلب الأحيان، بل سوف نجد في أغلب كتاباته تأكيداً على أن الوجود بما هو الوجود الإلهي الواجب، هو الجانب الإيجابي وهو الحياة، وهو القيمة.. أما العدم، من حيث هو المحال، فهو الشر والسلب، الأمر الذي سيكون منطلق بناء فلسفته الوجودية على ما سنرى في الفصل الأخير من هذا البحث.

ويصل «ابن عربي» إلى النتيجة المتوقعة من تحليله للوجود والعدم على هذا المنوال، والمتمثلة في إعلانه أن معنى معرفة النفس معرفة كونها من عالم الممكن بل هي عين الممكن فمن لم يعرف إمكانه لم يعرف نفسه. ولا إمكان للوعي بالإمكان إلا برؤية العدم الذي يشكل نسيج وجود الذات، والذي رغم أنه قد يختفي بظهور الوجود (الله) في الكائن، إلا أنه يبقى كامناً على شكل «ظل» يذكر العاقل دوماً بحقيقته وأصله. وهكذا، فمن لم يعرف عدمه لم يعرف إمكانه، ومن لم يعرف إمكانه لم يعرف نفسه، ومن لم يعرف نفسه فلن يعرف ربه. يقول «ابن عربي» متمثلاً حديثاً طريفاً للنور (الله) مخاطباً الممكن قائلاً: «فإن أعرضت عن ظلك فقد أعرضت عن إمكانك. وإن أعرضت عن إمكانك جهلتني ولم تعرفني. فإنه لا دليل لك على أني إلهك وربك، وموجدك، إلا إمكانك وهو شهودك ظلك»[1]. فمن لم يعرف الممكن لا بل من لم يعرف أنه هو عين الممكن، ما عرف الواجب الوجود الذي هو الذات الإلهية، وبالتالي ما له علم بالتوحيد الصحيح. فشرط معرفة الوجود بالنسبة للممكن، الوعي بالعدم. ودليل توحيده للموجود أن يكون هو المعدوم. حينئذٍ، قد يبدو الأمر فناء ونهاية بالنسبة للكثيرين، ولكنه «لابن عربي» باب البقاء وبداية الخلود، وعلامة الأزل. فأن تكون في عدمك، والقضية في الأساس تحقق أي وعي واعتراف وليست تخلقاً، معناه أن توجد أبداً في هذا العدم، وأن تكون تعبيراً أبدياً عنه.

بذلك يتوضح دور الكائن الإنساني على مستوى عالم الوجود الممكن، ويتمثل في الوعي بالإمكان، وأن يكون لسان الإمكان، وتعبيره وعلامته. حينئذٍ يواجه الإمكان الوجود، أو على الأصح، يقابل الممكن الموجود، فيوجد الممكن في عدمه، ويوجد الموجود في وجوده، ويكون ذلك تقابلاً أزلياً.

1- الفتوحات المكية 2/ 304.

ذلك هو السر العميق الذي تفطن له العارفون والذي جعلهم يطلبون الفناء ويصرحون على لسان الجنيد زعيم هذه الطائفة، أن التصوف هو «أن يميتك الحق عنك ويحييك به»[1].

فالاتجاه نحو الوجود لا يتم برفض حقيقة الإمكان، وبتجاوز العين الثابتة في العدم، ذلك القضاء لا راد له ولا مناص منه، وإنما يحصل بالرضا بالعدم والقبول بالإمكان من حيث هو عين ثابتة أزلية في علم الله أي قضاء لا تغيير له. فإن تم الرضا بالقضاء، كان ذلك في عرف الصوفي، حياة أي بداية حقيقية للحرية. لأن الحقيقة تحيل على الحق وتربط به. فالرضا بالحقيقة في ذواتنا، رضا بحكم الحق فينا، وحكم الحق فينا، حقيقتنا المحررة من كل القيود. ولذلك أكد الجنيد على أن الحق يحييك به بعد إفنائك عنك، أي يحييك بالحق المكون لجوهر كيانك، والذي ليس في النهاية، سوى حقك أنت أي إمكانك وإنسانيتك. ولقد طالما فسر المفسرون الفناء على أنه انسلاخ عن البشرية ودخول في الألوهية. وساعدهم على ذلك عديد مقولات الصوفية. ولكن المعنى الأعمق الذي يجب أن يؤول إليه تفسير الفناء الصوفي، كونه ليس سلخاً ولا تقويضاً لما هو كائن بالفعل، وليس تدميراً لحقيقة في سبيل حقيقة أخرى. وإنما هو بناء لنظام التواصل بين الحقيقتين الإلهية والعبدية، على أساس من التقائهما في نفس خاصية الحقية والتي هي هنا وفي تأويل عميق، الحرية. فكل حقيقة حرة حرية أزلية وأبدية، محررة من الباطل ومن الوهم ومن الشك. وكل التزام بالحق فينا أو في الخارج، هو التزام بالحرية. وليس معنى الالتزام بالحق، الخروج عن حقيقتنا. حينئذٍ، لن نعطي إلا مثالاً في رفض الحق، وإنما علامة الدخول في عقد الحقيقة الكاملة (الإلهية) الرضا بها في تعينها أي بما هي إنسانية عبدية وإمكانية عدمية. لذلك عد «ابن عربي» الغفلة عن حقيقة الإمكان ودعوى الكيان، السبب في إغلاق باب الكشف والعرفان، وفي العجز عن الوصول إلى الحقيقة أي إلى الحرية. يقول محرضاً على سلوك الطريق الصحيح نحو الكيان:

وأدمن القرع إن الباب أغلقه ... دعوى الكيان وجود الله يفتحه[2]

1- القشيري: الرسالة القشيرية ص 126.

2- الفتوحات المكية 3/ 458.

فأن تكون عند «ابن عربي»، هو بمعنى أن لا تكون. وفي لا كونك كونك وحقيقتك الثابتة، أي عينك الثابتة في الأزل على ما هي عليه في علم الله لا تتحول ولا تتبدل. ولا يذهبن إلى البال أن «ابن عربي» يتراجع في إعلان حرية الذات في عدمها بتقييدها بالخلق الإلهي كما يفعل ذلك أهل الملة. هنا وفي هذه النقطة بالذات، نجد صمتاً مريباً وسكوتاً ذا دلالة. فالرجل الذي تعود على أن يصل في تحليل قضاياه إلى منتهاها، يتحدث عن الأعيان الثابتة في العدم ويشير إلى أزليتها في علم الله تعالى، ويؤكد على أن الإمكان الذي هو عين الممكن، يقابل أزلاً للوجود الذي هو عين الموجود. ولا يخفى في كلامه أن هذا التقابل بين الإمكان والوجود هو تقابل أزلي، وأنه لا مناص من الاعتراف بأنه لا معنى للوجود إلا في حضور العدم، ولا مندوحة عند الحديث عن الواجب أن يذكر الممكن. ولكن كيف يمكن أن يتفق هذا الاعتراف بالتقابل الأزلي بين عوالم الإمكان والوجود والعدم مع القول بأولية الوجود الإلهي وبخالقية الله لكل شيء؟ هنا لا نظفر بشيء ذي بال عند «ابن عربي» إلا أن نستمر نحن في التحليل على شرطه للنظر إلى الوجود والعدم والإمكان على أنها مراتب تجليات الحقيقة الكلية في مطلق معناها. ولكن لا بد أن نحذر دائماً، فالحقيقة حقائق والوحدة أبداً اختلاف وتنوع.

وشبيه بموقف «ابن عربي» من الفناء من حيث هو باب البقاء، موقفه من الموت. فالموت عنده، ليس اعتراضاً على الوجود وحصراً لامتداده. وهو أبعد من أن يكون عدماً، ذلك تأويل ملحد. ولكنه بالنسبة للعارف، منطلق وبداية، للدخول في عقد الحقيقة الكاملة التي لا وهم فيها ولا جهل يهددها، ولا كفر يخفيها. يقول «ابن عربي» «فإنه بالموت تنكشف الأغطية ويتبين الحق لكل أحد»[1]. والموت إلى ذلك، «انتقال من منزل الدنيا إلى منزل الآخرة. ما هو عبارة عن إزالة الحياة منه في نفس الأمر»[2]. ولذلك فإن الموت، هو عبارة عن انتقال من حالة من حالات الوجود، إلى حالة ثانية. فهو تبدل وتغير في الأحوال.

وبما أنه يحيل إلى الصفاء ويؤدي إلى ظهور الحقيقة. بالكامل، فإنه مطلب ومرغوب وكأن المريد طالب الفناء لا يفعل أكثر من تعبيره رمزياً عن رغبته في الموت. هناك، يعانق الحقيقة في

1- الفتوحات المكية 3/ 287.

2- ن. م 4/ 290.

مطلق أبعادها، بعد أن يكون تخلى عن أهم المعوقات متمثلة في النفس، مصدر الوساوس والجهل ومبدأ الكفر في بعض الحالات أيضاً. فالإنسان (الذات الممكنة)، لا يشعر وهو يتجه إلى المـوت، بأنه يتجه إلى العدم بعد أن كان وجوداً. ذلك تعريف هين وبسيط لدورة الحياة الإنسانية، ولكنـه يفهم الأمر على أنه عودة إلى معرفة الحقيقة في شكلها الأصفى، تلك هي حقيقة كوننا عـدما منـذ الأزل، وكون الوجود ليس إلا حالاً عارضاً، وابتلاء خفيـاً، وثقـلاً يجعلنـا في نـصب وإرهـاق. وعليه، فإنه بحصول الوفاة تحصل الراحة، ويؤوب الممكن إلى إمكانه ويرتد إلى عدمـه، إلى عينـه الثابتة التي لم يتجاوزها إطلاقاً في حياته الدنيا. وجل ما فعله هو أنه رآها واطلع على أحوالها، بعد أن أنار له الوجود (النور) كيانه. وباعتباره التقاء بالحق، فإننا لا نجد لدى «ابن عـربي» ولا عنـد غيره من الصوفية رعباً من الموت، ولا خوفاً منه، ولا استـشعاراً لأنفـاس جديـدة هـي أنفـاس العدم الذي سينهي كل شيء. على العكس، يبدو الصوفي دائماً وكأنه يلقي بنفسه نحو الموت قرير العين بما سيؤول إليه من الراحة في عدميته. إذ فيها وحدها حريته، وتخلصه مـن أثقالـه. وهكـذا يصبح الموت الذي يظهر على شكل عدم ثان، مبدأ للحياة منطلقاً للخلود، فيكون مظهراً جديـداً لمعنى الوجود في العدم الذي حللنا بعـض معانيـه في الأسـطر الـسالفة. وهـذه القـضية جـديرة بتحليل أعمق وأكبر في الحقيقة، فهي علاوة على كونها من صميم قضايا الوجود فهي كذلك مـن أهم المحددات لوجهة حياة الكائن.

ولقد وصل «أريك فروم»[1] إلى الاستنتاج أن الفـارق بـين نمـط التملـك ونمـط الكينونـة «بالإضافة إلى الفارق بـين حـب الحيـاة وحـب المـوت يمـثلان المـشكلة الفاصـلة للوجـود»[2]. ولا شك أن حياة الإنسان متأثرة أشد التأثر بموقفه من الموت. وسواء أعلمنا أم كان ذلـك عـلى مستوى اللاوعي، فإن موقفنا من الموت هو الذي يوجه فعالياتنا، وهو الحاكم على أهوائنا وعـلى أفكارنا. وفي النهاية، هو المحدد لحالة وجداننا إلى حد بعيد.

1- إريك فروم erick fromm ،عالم نفس وفيلسوف أوربي - أمريكي وناقد اجتماعي ولد سنة 1900 وتـوفي سـنة 1979 وقد تربى في أحضان مدرستين هما التحليل النفسي الفرويدي والماركسية. مـن مؤلفاتـه الهـروب مـن الحرية و «الإنسان لنفسه» و «المجتمع السليم» ويعد كتابه «الإنسان بين الجوهر والمظهر» أخر مؤلفاته وأهمها.

2- فروم: الإنسان بين الجوهر والمظهر، ترجمة سعد زهران - الكويت - سلـسلة عـالم المعرفـة، إصـدار المجلـس الوطني للثقافة والفنون والآداب العدد 140 أوت 1989، ص 36.

والأمر الجدير بالملاحظة أن الاعتراف بالموت من حيث هو باب للعدم ونهاية للكائن، أدى غالباً إلى تحطيم الحياة وإلى نفي معنى الوجود الإنساني وإلى اتخاذ موقف عدائي وفي أحسن الحالات لا أدري، من الوجود. يظهر ذلك في الوجودية الإلحادية المعاصرة وخاصة لدى سارتر وهيدجر. فرغم أن اعترافهم بالعدم كمكون جوهري من مقومات وجود الكائن أدى إلى طرح مسألة الاختيار وبالتالي إلى فتح مبحث الحرية على مصراعيه، إلا أن النتيجة كانت بالمقابل مأساوية. فلقد انبعث الكائن ليكتشف نهايته، وظهرت الحرية لتشير إلى العبث عبث المجهود، وعبث الحرية في الوقت نفسه.

وطرح مبحث التحرر، ولكن العدم المنتظر كان يهدد كل شيء ويرغم الوعي على التسليم للاوعي، ويكره الإنسان على الارتماء في لا أدرية أو في عبث كله قرف وقلق. وبما أنه رغم كل ما فيه، اختيار، فإن اختيار الوجود أمام الموت (العدم) يمثل بالفعل انتحاراً للوجود الممكن بما هو وجود ممكن فقط.

ورغم أن «هيدجر» صمم على أن «يأخذ الموت على عاتقه»[1] وعلى أن يصل رغم القلق المريع إلى «حرية الموت المثقلة بالقلق»[2]. إلا أن الموت لم يكن أبداً حرية. لقد زحف إلى نسيج الكائن نفسه فأسس الاهتراء، وبدا بالفعل واضحاً كم هو صعب إقامة فلسفة في الوجود على أساس من العدم. صحيح أنه قد وقع تبادل الاتهام بين الطرفين الوجوديين: المؤمنون بالخلود والقائلون بالعدم. واعتبر العدميون الحديث عن الخلود هروباً من مواجهة المصير الوحيد الحقيقي والمشروع للكائن: أن يكون هو من البداية إلى النهاية باعترافه بالعدم. إلا أن القضية رغم تهرب الجميع من الحكم الأخلاقي، ومن ورطة إدماج القيمة في الوجود، تبقى إيديولوجية في صميمها أي موقفاً ورغبة وإيماناً.

ولذلك فإنه ليس من الصعب إطلاقاً، النفوذ إلى العمق الديني الذي وجه مقولة «ابن عربي» وغيره من الصوفية في الموت. فالإسلام بما هو عقيدة خلود أي بقاء واستمرار، أقام وعي الكائن على أساس من الإيمان بإمكانية الاستمرار والتواصل مع الكلي، مع الوجود المطلق، الأمر الذي سمح بالفعل، بإعادة تعريف الموت والنظر إليه كنقلة وتجاوز لا كنهاية وعدم.

1- جاك شورون: الموت في الفكر الغربي - ص 251.

2- ن. م، ن. ص.

ب- القضاء والقدر وتحرير الإرادة:

اهتم «ابن عربي» في مؤلفاته اهتماماً ملحوظاً بمسألة القضاء والقدر وقدم على عادته، أكثر من تصور واحد للقضية. وقد لا يمكن الجمع بين أقواله المختلفة بسهولة إذ نراه ينتقل من إعلان الجبر المطلق إلى التصريح بحرية الإنسان، ومن تأكيد حرية الإنسان، إلى إقرار القدر ونفي الإرادة الإنسانية. غير أننا نصل بعد التحليل، إلى السؤال المركزي الذي كان يقود جوهر مقولته في المسألة والذي وجه أنظاره نحو منطق خاص في تخريج معنى القضاء الإلهي ومفهوم الإرادة الإنسانية.

لقد كان السؤال الملح على العارف كما رأينا في الفصل الأول، هو كيف يصل الإنسان إلى الظفر بوجود كامل، أي خالد وأبدي. وكان الجواب الذي قدمه «ابن عربي» يتمثل في إعلان التوحيد بين وجود الله ووجود الإنسان ودمج الوجودين ليصبحا وجوداً واحداً مؤتلفاً ولساناً واحداً ناطقاً باسم الوجود. حينئذٍ، يأمن الكائن المهدد بالفناء من غائلة العدم وسطوته. هذا السؤال الذي طرح على مستوى الوجود، هو نفسه الذي سيطرح على مستوى الإرادة. كيف يمكن للإنسان أن يحوز إرادة كاملة ومقدرة لا يثنيها شيء؟ ويأتي الجواب من خلال نهج تحليلي كامل يقدمه «ابن عربي». لا سبيل إلى إرادة كاملة إلا بالتوحد مع الإرادة الإلهية لتصبح الإرادتان الإنسانية والإلهية إرادة واحدة، حينئذٍ يفعل العبد بقوة الله ويحكم العالم بأمر الله الذي لا يرد. وفي كلمة، يصبح قدراً للقضاء الإلهي الذي يحكم الوجود من أدناه إلى أعلاه.

ولكن توحيد الإرادتين، تماماً كتوحيد الوجودين، ليس كلمة تقال، وإنما هو سبيل ومنهج يرسم من خلال عرفان هو تطلع ومجاهدة، ومحاولة عميقة في الفهم. لا بد من رسم البدايات إذن للوصول إلى تلك النهاية.

يعرف «ابن عربي» القضاء بأنه «حكم الله في الأشياء»[1]. وأيضاً، بأنه «الذي له المضي في الأمور. وهو الحكم الإلهي على الأشياء بكذا»[2].

1- فصوص الحكم 1/ 131.

2- الفتوحات المكية 3/ 112.

ولكن ما هو مقتضى حكم الله في الأشياء؟ يجيب «ابن عربي» أن «حكم الله في الأشياء على حد علمه بها وفيها. وعلم الله في الأشياء، على ما أعطته المعلومات مما هي عليه في نفسها»[1].

فالحكم تابع للمحكوم والقضاء للمقضي، بل ليس هو سوى إظهار المقضي على ما هو عليه. ويزيد «ابن عربي» المسألة توضيحاً بقوله «واعلم أن الله تعالى ما كتب إلا ما علم، ولا علم إلا ما شهد من صور المعلومات على ما هي عليه في أنفسها، ما يتغير منها وما لا يتغير. فيشهدها كلها في حال عدمها على تنوعات تغيراتها إلى ما لا يتناهي. فلا يوجدها إلا كما هي عليه في نفسها. فمن هنا تعلم علم الله بالأشياء معدومها وموجودها، وواجبها وممكنها ومحالها»[2]. فالأعيان الثابتة، كما رأينا سالفاً، لها وجود مكتمل في العدم. وكل عين متميزة عن الأخرى. وهي موجودة بذاتها ومعها كل حالاتها التي ستستحيل إليها عندما تخرج إلى حالة الوجود أي إلى عالم الظهور والانكشاف. والله تعالى بما هو «العليم»، عالم بهذه الأعيان على ما هي وعلى ما ستستحيل إليه بانتقالها إلى الوجود. فقضاؤه، إظهارها وإخراجها على نفس الصورة والهيئة وعلى ما هي عليه أصلاً في أنفسها. وعليه فالقضاء كشف وإبراز وتجلية وليس خلقاً وإيجاداً وتكويناً.

ويعتبر «ابن عربي» أن معرفة القضاء على هذا النحو، وهي المعرفة الحقيقية عنده، هي سمة العارفين وأهل الكشف من أهل الله. فالواحد من هؤلاء، يعلم «أن علم الله به في جميع أحواله، هو ما كان عليه في حال ثبوت عينه قبل وجودها، ويعلم أن الحق لا يعطيه إلا ما أعطاه عينه من العلم به، وهو ما كان عليه في حال ثبوته، فيعلم علم الله به من أين حصل»[3]. ذلك هو على وجه التحديد، سر القدر الذي اختلف فيه أهل الملة والذي خفي على عامة الناس. فالقدر من حيث هو «توقيت ما هي عليه الأشياء في عينها من غير مزيد»[4]. إظهار في الوقت أي في الزمان والمكان المعينين للقضاء، وكشف للسر، سر الخليقة المطوي في عالم الأعيان الثابتة منذ الأزل. فكأننا أمام قصة مكتملة الفصول والأحداث قد وقع تصويرها بالكامل. ثم تقع بعد ذلك استعادتها في

1- فصوص الحكم 3/ 131.

2- الفتوحات المكية 4/ 16.

3- فصوص الحكم: 1/ 60.

4- ن. م 1/ 131.

ظرف مختلف ولكن مع المحافظة على أدق تفاصيلها. وبما أن القضاء هو إيجاد للكائنات على ما أعطته أعيانها الثابتة في العدم. والقدر هو «تفصيل هذه الخطة في الزمان والمكان»[1]. فليس للإنسان الحق في الاعتراض على حكم القضاء والقدر. وإنما ينبغي له التسليم والرضا. ذلك أن القضاء ما «حكم على الأشياء إلا بها»[2].

وقد يعن للإنسان أن يحتج على الله بان علمه قد سبق بأن العبد يفعل كذا وكذا. ويستنكر تبعاً لذلك مؤاخذته على ذنبه، ومحاكمته على أفعاله حينئذٍ يقول له الحق «هل علمتك إلا بما أنت عليه. فلو كنت على غير ذلك لعلمتك على ما تكون عليه»[3]. ذلك هو المعنى الأساسي للقضاء والقدر عند «ابن عربي»، والمتميز في عديد جوانبه، عن الأفهام المتعارفة لحكم الله وقضائه والتي تركز أساساً على تحكم الله في الموجودات، وعلى خلقها على مقتضى مشيئته وإرادته وعلمه بها تبعاً لهذه المشيئة والإرادة، لا تبعاً لها وانطلاقاً من أعيانها. ورغم أن تعريف «ابن عربي» هذا، يبسط الكثير من الإشكالات، ويحل معضلات عويصة، إلا أنه أيضاً يثير جدلاً أكبر حول قضية الخلق ومعناها. فلو سلمنا أن الله لا يظهر العباد إلا على ما هم عليه، فإن التساؤل من أوجدهم على ما هم عليه؟ هل وجدوا أزلاً باختيار ذاتي؟ وإن كان ذلك كذلك، فكيف كان هذا الاختيار؟ أم أن الله أوجدهم بحسب مشيئته وإرادته؟ وحينئذٍ نعود إلى المفهوم المتداول للقضاء والقدر، وهو أن الله خلق الخلق كما قدر وأراد دون أن يكون به شريك في قضائه وإرادته.

غير أننا لو تجاوزنا هذا الإشكال ونظرنا إلى القضية من زاوية الوجود، من حيث هو اختيار وإرادة، لوجدنا أن «ابن عربي» يبدع حقاً نظرية متميزة في الوجود مقتضاها أن الإنسان هو قضاء نفسه وقدرها. فلو افترضنا أن الله تعالى قد خلق الخلق وأوجدهم كممكنات، وطالبهم بالاختيار بين الانتماء إليه أو الانتماء إلى ذواتهم وما يختارون، ثم قدر وجودهم بعد ذلك على مقتضى اختياراتهم. فكان ظهورهم على ما هم عليه واجباً، انطلاقاً من اختيارهم الأول، استطعنا حينئذٍ، أن نفهم معنى أن يختار الإنسان قضاءه أزلاً، وأن يكون قدره، ظهور اختياره

1- د. محمود قاسم: من الموضوعات الأساسية، ص 89.

2- فصوص الحكم 1/ 131.

3- الفتوحات المكية 4/ 16.

وانكشاف معناه الذي رضيه. ولعل قوله تعالى:

﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ۞ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّن بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ ۞﴾[1]

يشير فعلاً إلى اختيار أصلي وقع في مرحلة أولى، مرحلة يمكن أن نسميها مرحلة الإجمال، أي ما قبل التفصيل والتحديد، حيث ما زال كل الخلق ذرية متشابهين لا محدد يفصل بعضهم عن بعض. وتبعاً لاختيارهم الانتماء إلى ربهم، وهو ما نجده عند «ابن عربي»، بعد ذلك بمعنى الانتماء إلى الوجود من حيث هو إيجاب وفعالية وبقاء. أو الانتماء إلى الآباء والمجتمع وهو أيضاً ما يعتبره «ابن عربي»، انتماء إلى العدم، ومحاولة في البقاء بواسطة المحال، يتم تصوير وجهتهم التي يتحدد بدقة منتهاها وغايتها، وإن كان الأمر يبقى غامضاً على مستوى تفاصيلها.

حينئذٍ، يمكن القول أن «كل حاكم محكوم عليه بما حكم به وفيه. كان الحاكم من كان»[2]. وهذا الاتجاه يتفق تمام الاتفاق مع نقطة البداية في الوجودية المعاصرة سواء المؤمنة أو الملحدة، والتي تؤكد على أن الوجود الإنساني هو أولاً بالذات، إرادة واختيار ضاربة بذلك الإرث الديكارتي الذي بنى الشعور بالوجود على الفكر.

وبما أننا نصل بسرعة كبيرة من خلال مفهوم «ابن عربي» هذا للقضاء والقدر، إلى التوحيد بين الإنسان وقضائه على شكل مقولة: أنت قضاء نفسك، أو أنت قدر نفسك، فإن القضاء يصبح تبعاً لهذا المفهوم، من أجلى الحقائق وأسطعها. فانظر لنفسك، يتبد لك قضاؤك. وطالع حياتك، تفقه قدرك بلا خفاء. ولذلك يؤكد «ابن عربي» أن «القدر ما جهل إلا لشدة ظهوره، فلم يعرف وكثر فيه الطلب والإلحاح»[3].

1- سورة الأعراف: الآية 172-173 والغريب إن الآية التي تليها مباشرة تتحدث عن تفصيل الآيات: (وَكَذَلِكَ نُفَصِّلُ الآيَاتِ وَلَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ) (الآية 174) وكأنها إشارة إلى أن الخلق تفصيل وإظهار لحجة الله (آيته) في الأزل على الخلق والتي أساسها اختيارهم بأنفسهم لوجهة انتمائهم الجوهري في الوجود أي إلى الله أو إلى الآباء والمجتمع.

2- فصوص الحكم 1/ 131-132.

3- ن. م 1/ 132.

هذا التعريف الأول للقضاء والقدر، يفترض تصوراً متميزاً لمعنى المشيئة الإلهية. وكذلك فهما خاصاً للإرادة الإنسانية.

فما هي مشيئة الله؟ وكيف تجلت إرادة الإنسان؟ وما هي العلاقة التي انتظمت كلا منهما في حوار مع الأخرى.

انطلاقاً من مذهبه في القضاء، ينظر «ابن عربي» إلى المشيئة الإلهية على أنها عين الأشياء ونفس واقع الموجودات. فـ «ما شاء الحق إلا ما هو الأمر عليه في نفسه. فمشيئة الحق في الأمور، عين ما هي الأمور عليه»[1].

وهذا التوحيد بين المشيئة والواقع، يتم في الأشياء. فالأشياء هي المشاءات وهي نفس واقعها. فكأن المشيئة فعل الأشياء وليس تصورها، تماماً كما أن القضاء هو ظهور المقضي وتجليه. بذلك نلمس اقتراب الله من العالم. ففعل الله في العالم، عين ما هو العالم عليه. ومشيئته له، عين ظهور العالم بأشيائه وموجوداته.

فلا فاصل بين المجلي والمتجلي بالعكس، إن الصفة الإلهية كالإرادة مثلاً أو المشيئة، لا معنى لها خارج المراد والمشاء. وما دامت المشيئة نفس الأشياء فإن الاعتراض عليها أيضاً يصبح اعتراضاً على الواقع، الأمر الذي يبدو «لابن عربي» لا معنى له وأيضاً مرفوضاً. فالواقع واقع، ذلك ما يجب قبوله والتسليم به دون أي تقييم أو إضافة. وكل اعتراض على الحقيقة بقدر ما يكشف عبثه، يكشف أيضاً عن دعوى وعن منازعة للربوبية. فلا يحتج على الكينونة في ذاتها (الأشياء والموجودات في ذاتها)، إلا مدع منازع في الوجود، الأمر الذي يعتبره «ابن عربي» ظهوراً كاذباً بالربوبية ممن لا خلق له أصلاً بل هو عين الخلق. والواقع، المتمثل في الأشياء والموجودات كما هي عليه فعلاً، بما هو عين المشيئة هو نهائي وتام، أعني ضمن نظام الجبر الكامل الذي لا خروج لشيء عنه. فلا مجال للحديث عن واقع و مثال وعن وجود وإمكان. وإنما الموجودات حالما تقارف قدرها، أي تكتسب وضعها في الزمان المكان المحددين، يصبح وجودها وظهورها بما هي عليه نهائياً، أي جبراً وقدراً مقدوراً. وإذا كان الحديث عن الاختيار ممكناً في مرحلة تشكل القضاء، فإنه يصبح مستحيلاً حين انطباع هذا القضاء في اللوح الأعلى، إذ ذاك تجف الأقلام فلا

1- الفتوحات المكية 3/ 356.

يبرز إلى الوجود إلا حكم القضاء في الموجودات، وحكمه على ما أسلفنا، عين اختيارها وما هي عليه أزلاً. ويبدو أن «ابن عربي» يعتبر الجبر قريناً للوجود. فالوجود هو الموجود، والموجود هو ما عليه بلا زيادة ولا نقصان، أي هو مجبور في النهاية على ما هو عليه أو قل إنه لا إمكان للحديث عنه إلا كواقع وكقانون وليس كإمكانية في الوجود فالكون مجبور على كونه والإنسان مجبور على وضعه ما دام الوجود الكل على حال من الكمال المطلق يستحيل معه تغيير شيء أو تبديله. ورغم أنه قد اختار لنفسه دوراً منذ الأزل، إلا أن الإنسان في ذاته وفي اختياره أيضاً، لا يخرج عن الجبر المطلق الذي مقتضاه وجود الموجود على ما هو عليه أزلاً وأبداً. ولذلك نجد «ابن عربي» يذكر الجبر على أنه علم، والعلم متصل بالحقائق الثابتة الكلية التي لا تبديل فيها. ويؤكد أن هذا العلم، هو آخر اعتذار المخلوق للخالق، واعتراف الوجود الممكن للوجود الواجب بالتقصير، الأمر الذي يجعل من الرحمة الشاملة قضاء يؤول إليه كل الخلق. يقول: «ورأيت علم الجبر، فرأيته آخر ما تنتهي إليه المعاذر. وهو سبب مآل الخلق إلى الرحمة. فإن الله يعذر خلقه بذلك فيما كان منهم. فإنهم لا يبقى منهم إلا التضرع الطبيعي»[1].

وتأكيد «ابن عربي» على الرحمة الإلهية الشاملة التي يؤول إليها الخلق. وعلى الغفران الذي لن يترك إنساناً واحداً شقياً، وحتى لو كان من أهل النار فإن النار تصبح بفعل الرحمة الإلهية، دار نعيم يتنعم بها أهلها على نحو مخصوص، يدل فعلاً على عمق إيمانه بالجبر الكلي الذي يضم إليه كل مفردات الوجود. فالوجود كله فعل واحد للموجود، فعل لا قيمة تحويه أصلاً إلا قيمة الوجود.

وأما الحديث عن الاختيار، فهو أمر متوهم لا معنى له عند التحقيق وعند النظر إلى أصل الوجود لا إلى تمظهراته وتجلياته في الوضع. تلك هي خزائن المنن التي تخفي التأويلات الأعمق للوجود في حقيقته ومظاهره. يقول في الإجابة على سؤال: أين خزائن المنن»؟ الجواب في الاختيار المتوهم المنسوب إليه (الحق) وإليك (العبد). فأنت مجبور في اختيارك فأين الاختيار؟ وهو ليس بمجبور وأمره واحد فأين الاختيار؟ ولو شاء الله، فما شاء»[2].

1- الفتوحات المكية 3/ 351.

2- ن. م 2/ 74.

فكل من الخالق والمخلوق يجتمعان في كون فعل كل واحد منهما هو فعله اللازم له، والـذي لا إمكان لصدور غيره عنه إلا كإمكان أن يكون هو غيره، وهذا من المحال الذي لا يتصور. فلا انفصال للذات عن فعلها ولا افتراق للموجود عن ما يوجد عنه أي عن وجوده.

هذا القدر الكلي الذي يحكم كل شيء.أوالذي لا يترك مع الضرورة هامشاً للاختيـار، هـو مـا سيعبر عنه «سبينوزا» بعد ذلك، ومـا سـيطبع فلـسفته بطـابع جـبري قـاهر. فكـل شيء كـما يـراه «سبينوزا» يرجع في نهاية الأمر إلى تلك العلـة الأولى التـي تحقـق كـل شيء بـضرورة أزليـة وكـمال أسمى»[1].

فالوجود الواحد، إنما يجد حقيقته ومعناه في القانون الواحد الذي يحكمه وإلا لاستحال القول بوحدة الوجود. ذلك في الحقيقة ما تنبه إليه «سبينوزا» وقبله «ابن عربي». غير أن المتصوف العـربي، شغلته الطريقة، فاتجاه إلى داخل الوجود يبحث في أحـشائه عـن نقطـة انطـلاق للإنـسان. فجعـل الإرادة إرادات، ونظر إلى القضاء بعين القدر، الأمر الذي لم يكن بنفس القوة عند «اسبينوزا»[2].

وتبعاً للقول بالجبر الشامل، ينزلق «ابن عربي» في كثير من الأحيـان إلى القـول بـإرادة إلهيـة واحدة، متفردة، لا مجال معها لإرادة أخرى، ولا إمكان في حضورها لظهور إرادة المخلوق «فلا مريد في الوجود على الحقيقة سواه (الله)»[3]. أما الممكن فلا قدرة له أصلاً، وإنـما لـه الـتمكن مـن قبول تعلق الأثر الإلهي به»[4]. فدوره، دور القابل السلبي للفعل الإلهي وللأمـر الربـاني الحـاكم عليه والمصرف لوجوده. ويصل «ابن عربي» في تحليل هذا المنطق الجبري المعتاد إلى قمته إذ يعتـبر أن العالم (عالم الممكنات)، هو من المهانة والذلة بحيث لا إمكـان مطلقـاً للحـديث عـن فعاليتـه وعن إرادة تخصه «واعلم أن المهانة حقيقة العالم التي هو عليها. لأنه بالـذات ممكـن، فقـير، فهـو ممنوع من جميع نيل أغراضه وإراداته، منعاً ذاتياً»[5]. وكيف للعبد أن يفكر أنـه تـصدر عنـه أمـور

1- زكريا إبراهيم: مشكلة الحرية ص52.

2- راجع المقال الشيق للدكتور إبراهيم مدكور بعنوان وحدة الوجود بين «ابن عربي وسـبينوزا» ضـمن الكتـاب التذكاري محيي الدين بن عربي بمناسبة المئوية الثامنة لميلاده.

3- الفتوحات المكية 1/ 37.

4- ن. م 1/ 42.

5- ن. م 3/ 530.

بإرادته، وإرادته نفسها إن وجدت هي من خلق الله اللهم إلا أن تكون تحريكا صناعيا وفعلا آليا يدل على الجبر والقانون، لا على الاختيار والحرية.

والنتيجة الوحيدة التي يؤدي إليها مثل هذا التحليل، هي بالضبط ما سيذكره «ابن عربي» بتفصيل في قوله «فهو ممتنع بالذات أن يكون شيء في الوجود موجوداً عن إرادة العبد. ولو كان لإرادة العبد نفوذ في أمر خاص لعم نفوذها في كل شيء، لو كان ذلك المراد وقع لعين إرادة الممكن. فتعين أن ذلك الواقع، وقع بإرادة الله عز وجل. فالعالم ممنوع لذاته كما هو ممكن مهان لذاته. وإنما كان مهاناً لذاته، لأن العبودية له لذاته وهي الذلة. وكل ذليل مهين وكل مهين محتقر، وكل محتقر مغلوب»[1]. وعلى أساس من كون الخلق «آلات صناعية»[2].. يصبح فصل الناس إلى عصاة وطائعين، فصلاً متعسفاً ظاهرياً، لا مستند له من الحقيقة التي تقول إنه «ما عصى الله أحد ولا أطاعه، بل الأمر كله لله وهو قوله:

﴿...وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ...﴾[3]

فأفعال العباد خلق لله والعبد محل لذلك الخَلق»[4]. والتأويل النهائي الذي يمكن أن تفهم أفعال الخلق على أساس منه، هو أن «الكل طائع وإن كان فيهم من ليس بمطيع مع كونه طائعاً»[5].

ولذلك فلم يكن غريباً أن يؤدي هذا المقال إلى تقرير الرحمة الشاملة التي يؤول إليها كل الخلق مهما كان دورهم الأرضي غارقاً في ما نسميه «رذيلة» و «عصياناً» تلك هي النتيجة الوحيدة الصحيحة والمنطقية، لمذهب الجبر الشامل رغم أن عبد الوهاب الشعراني[6] حاول في

1- الفتوحات المكية 3/ 530.

2- ن. م 4/ 126.

3- سورة هود: الآية 123.

4- الفتوحات المكية 3/ 254.

5- ن. م 3/ 162.

6- عبد الوهاب الشعراني: ولد بمصر سنة 897 على أرجح الأقوال وهو سليل عائلة اشتهرت بالتصوف. وقد أخذ عن عديد المشائخ ومن أبرزهم زكريا الأنصاري. وكان شديد الإعجاب بابن عربي وقد ألف في الذب عنه وفي توضيح مذهبه. ومن مؤلفاته: لطائف المنن والأخلاق وكذلك لواقح الأنوار القدسية. قال فيه نيكلسون: إنه أعظم صوفي عرفه العالم الإسلامي كله.. وقد توفي بمصر سنة 973 هـ. انظر سيرته كاملة ضمن كتاب عبد الحفيظ فرغلي القرني، عبد الوهاب الشعراني إمام القرن العاشر - سلسلة أعلام العرب، الهيئة المصرية العامة 1985.

كتابه «الكبريت الأحمر في علوم الشيخ الأكبر»[1]. أن ينفي عن «ابن عربي» قوله بهذا المذهب مدعياً أن بعض الوضاعين قد حشوا «الفتوحات المكية» بكلام ليس من تأليف صاحبه.

ومهما يكن الأمر، فإن مقولة الجبر الكلي الذي يحوي الوجود بل الذي هو عين الوجود كما لاحظنا، لم تكن بعيدة عن أنظار «ابن عربي» ولم تكن غريبة عن أفهامه. فلم تكن نظرته الشاملة لوحدة الوجود لتدفعه إلى مثل هذا التعريف الواحدي للإرادة، وذلك للمحافظة على معنى الوحدة الذي يصبح فعلاً مهدداً لو تعددت الإرادات داخل الوجود.

غير أن «ابن عربي»، وهذا في الحقيقة من مميزاته ومن دلائل مقدرته الإبداعية الهائلة، لا يقف عند تعريف واحد للحقيقة، ولا يصر على النظر من زاوية واحدة للأمور. لقد نظر إلى قضية الإرادة من زاوية ما يقتضيه الوجود المطلق وحللها انطلاقاً من مبدأ وحدة الوجود. ولكن الوجود ليس مطلقاً فقط، إنه أيضاً ممكن وليس واحداً فقط، إنه كذلك المتعدد. ولا ريب أن المفهوم من جهة النظر الثانية لن يكون على الأقل في تمظهره وتجليه بنفس كيفيته حين النظر إليه من الزاوية الأولى.

لا بد إذ ذاك، من تناول مسألة الإرادة بما هي إنسانية، أي من وجهة نظر المخلوق سواء أكانت اعتراضاً على الإرادة الكلية أو قبولاً لها.

يلاحظ الدارس لسير الصوفية ولمواجيدهم، أنهم ما تنافسوا في شيء تقريباً قدر تنافسهم في التبرؤ من الحول والطول، بحول الله وقوته. ولم يهتموا بصفة قدر اهتمامهم بالتسليم، التسليم لله والتسليم للشيخ، والتسليم لأهل الطريق.. الخ ومن المفارقات أن أول مطلوب من المريد طالب السلوك، يتمثل في التخلي عن الإرادة الذاتية، وتسليم نفسه لله إن لم يكن للشيخ، كما شاع خاصة لدى متأخري الصوفية وفي التصوف الطرقي خاصة. وقد أجمع أهل الحق «كلهم على بيان فضل التسليم، وجعلوا «الرضا» من مقاماتهم الغالية ونفوا عن أنفسهم صفة المزاحمة للحق. وعدوا العبودية في أجلى أحوالها، خضوعاً وذلة واعترافاً. غير أن الأمر الملحوظ، أن الخلط بين متقدميهم ومتأخريهم في هذا المجال يؤدي إلى أخطاء كبيرة في فهم التجربة الصوفية. فعلى حين

1- نسخة مخطوطة بدار الكتب الوطنية التونسية.

كان «التسليم» عند الصوفية الأوائل[1] يعني في الغالب التسليم لله والخضوع الكامل ظاهراً وباطناً لأمره وحكمه، أصبح عند المتأخرين وسيلة للهروب من ثقل الكون وباباً لبيع نفس مبخسة تشعر بالهوان لمشائخ برعوا في إدعاء «القطبانية» والاستيلاء على الوقت بحجة كونهم أصحاب الوقت فضل أغلبهم وأضلوا، إلا قلة غالية من الموحدين.

ويعتبر قول البسطامي عندما سئل من الجناب الأعلى بعد أن زهد في الدنيا وفي الآخرة وفي كل ما سوى الله، ماذا تريد، فأجاب «أريد أن لا أريد»[2]. تعبيراً جيداً عن الموقف الزاهد الحقيقي الذي، يبني التخلي عن الإرادة على إرادة التخلي، الأمر الذي يقتضي مغامرة فعلية في التحرر من العالم. بينما نجد النصوص الصوفية المتأخرة تزخر بقصص غريبة عن «صوفية» بلغ بهم نهج التسليم والإيمان بالقضاء والقدر، حداً جعلهم لا يقدرون على رد الأذية «حياء» من الله وخضوعاً له. لنتأمل هذا النص الذي ذكره «أبو الفتح البناني في كتابه «تحفة أهل الفتوحات» قال: «قال بعضهم: رأيت ولياً من أولياء الله تعالى لطمه نصراني في وجهه، فضحك على ذلك ولم يؤاخذه بشيء. ورأيت بعد ذلك ولياً آخر، ضربه أحد في السوق في عينه فأخرجها له بحيث لا ينتفع بها أبداً. فقال له أهل السوق عليك بالوالي يقتص له منه. وقد قبضه الناس لئلا يفر. فقال لهم لا تحبسوه وخلوا سبيله، لأن الله تعالى يقول في كتابه العزيز:

﴿...وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى...﴾[3][4]

هذا النص لو صح، ومثله كثير يدل على أن فكرة التسليم لله قد شابها في العصور المتأخرة

1- لا يمكن أن يكون التفريق بين صوفية «أوائل» و «متأخرين» تفريقاً علمياً. ولكننا نستعمل هذا التفريق لنقصد من الأوائل أولئك الذين مارسوا تجارب زهدية ناضجة وفردية في أغلب الأحيان ولعل جماعة «الرسالة» الذين ذكرهم أبو القاسم القشيري أن يكونوا مثالاً في هذا الباب، ومن سار على نهجهم من كبار الصوفية المتأخرين. ونقصد بالصوفية المتأخرين أصحاب الطرق والمنخرطين فيها الذين يلتقون خاصة في كونهم أصبحوا يمارسون التصوف. كفن أو كوسيلة للتنفيس لا كما كان عند الأوائل طريق توحيد وباباً في جمع الغيب بالشهادة والدنيا بالآخرة.

2- الفتوحات المكية 2/ 19.

3- سورة الأنفال: الآية 17.

4- تحفة أهل الفتوحات والأذواق في اتخاذ السبحة وجعلها في الأعناق ص 42-43.

والتي هي عصور انحطاط بالنسبة للمسلمين، على مختلف مستويات الفكر والإبداع، تحريف خطير جعلها مبدأ للتواكل، وسبباً في تكريس الخضوع والاستسلام للجهل والتخلف أولاً، ثم للاستعمار بكل أشكاله ثانياً.

ويبد أن ما حمل عديد المفكرين على نقد الصوفية، هو هذا الفهم «المتخاذل» للقضاء والقدر. «فابن تيمية (ت 728) مثلاً ينقد الجبرية لما أدخلوه من تحريف كاد أن يذهب بالتكليف، وهو أساس الدين. يقول في كتاب العبودية «فإنهم (الجبرية) قد يشهدون ما يقدر على أحدهم من المعاصي والذنوب، أو ما يقدر على الناس من ذلك، بل من الكفر، ويشهدون أن هذا جار بمشيئة الله وقضائه وقدره داخل في حكم ربوبيته ومقتضى مشيئته، فيظنون الاستسلام لذلك وموافقته، والرضى به ونحو ذلك ديناً وطريقاً وعبادة. فيضاهئون المشركين الذين قالوا:

﴿...لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍ...﴾[1]

ولو هدوا لعلموا أن القدر أمرنا أن نرضى به ونصبر على موجبه في المصائب التي تصيبنا كالفقر والمرض والخوف[2]. ومهما يكن الأمر، فالواضح أن حسن التأويل لمعنى التسليم لقضاء الله وقدره أو عدم الإصابة فيه، أمر حاسم في توجيه تجربة الصوفي ككل، وعامل جد مهم بل لعله العامل الأول الذي يحكم منطق الحكم على التجربة الصوفية بأنها تجربة وجود وتحضر، أو تجربة فناء وتحجر.

ذانك هما الاتجاهان الكبيران في تعريف التسليم، وبالتالي في بلورة معنى القضاء والقدر كما صاغتها التجارب الصوفية عبر التاريخ الإسلامي. فماذا كان موقف «ابن عربي» من إرادة الإنسان؟ وهل انتهى إلى إنسانية مريدة فاعلة أم جذبته بوارق الفناء ووعود المحال، فأفنى الكائن وحطم الإرادة؟

يبدأ «ابن عربي» في «الفتوحات المكية»، بذكر بعض التعريفات التي قدمها الصوفية للإرادة. فيذكر أن القوم يعرفونها بكونها «لوعة يجدها المريد من أهل هذه الطريقة تحول بينه وبين

1- سورة الأنعام: الآية 148.

2- ابن تيمية: كتاب العبودية ص53.

ما كان عليه مما يحجبه عن مقصوده»[1]. أما المشائخ فإنهم عرفوها بأنها «ترك ما عليه العادة»[2].
أما «ابن عربي»، فقد فضل أن يبدأ في تعريف الإرادة انطلاقاً من دورها في تحقيق الهدف الأساسي الذي يسعى إليه الصوفي في الحياة، وهو من دون شك، المعرفة بالله. يقول: «وأما الإرادة عندنا، فهي قصد خاص في المعرفة بالله. وهي أن تقوم به (المريد) إرادة العلم بالله من فتوح المكاشفة، لا من طريق الدلالة بالبراهين العقلية: فتحصل له المعرفة بالله ذوقاً وتعليماً إلهياً فيما لا يمكن ذوقه وهو قوله:

﴿...وَاتَّقُواْ اللهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللهُ...﴾[3][4]

فالإرادة على هذا الأساس، قصد أي نية وتوجه نحو هدف وغاية واضحة وهي بالنسبة للمريد، تحقيق المعرفة المباشرة بالله دون اعتبار للوسائط، ودون وقوف على الأدلة العقلية المعتادة. الأمر الذي يتطلب فعلاً تحقيق شيئين في وقت واحد. الأمر الأول: التخلي عن الدليل وتحرير النفس من سطوته وغلبته على الإنسان. حيث إنه لدى أغلب البشر، السبب الوحيد للمعرفة وباب الاتصال بالحقيقة. وأما الأمر الثاني، فهو تهيئة النفس لتصبح على حالة من التقوى والخشوع، وتصفية القلب، ليقدر على تقبل الواردات والمنح الإلهية، التي هي معرفية بالدرجة الأولى.

وبما أن العلم بالله تعالى على ما يعلم به نفسه، محال. ولا مقدرة للعبد على تحصيله مع أنه مريد في الحقيقة لذلك، راغب فيه. فإن متعلق الإرادة يصبح حينئذٍ أمراً عدمياً أي لا سبيل لتحقيقه بحال. يقول «ابن عربي»: «ثم اعلم في مذهبنا، أنك إذا علمت أن الإرادة متعلقها العدم. وعلمت أن العلم بالله مراد للعبد. وعلمت أنه لا يحصل العلم به على ما يعلم الله به نفسه لأحد من المخلوقين، مع كون الإرادة من المخلوقين لذلك موجودة. فالإرادة للعبد ما دام في هذا المقام، لازمة لازم حكمها، وهو التعلق بالمعدوم»[5]. فلا معنى للإرادة إن كانت تصل إلى نقطة

1- الفتوحات المكية 2/ 521.

2- ن. م 2/ 522.

3- سورة البقرة: الآية 282.

4- الفتوحات المكية 2/ 522.

5- الفتوحات المكية 2/ 522.

نهائية، لأنها حينئذٍ تصبح غير ذات موضوع. وهي لا تفهم على ما أسلفنا، إلا على أساس من كونها قصداً يتوجه إلى هدف وإلى مطلوب معين. ولذلك فإن الإرادة صفة إنسانية، وخاصية العبد الذي يفصل بينه وبين ما يريد عنصر الطلب، ويحول بينه وبين المطلوب استحالة هذا المطلوب في كثير من الأحيان. «فالعبد حكم الإرادة فيه أتم من كونها فيمن يدرك ما يريد»[1]. وليس سوى الله طبعاً مدرك لما يريد، قادر على تحقيق ما يشاء. «فابن عربي» يعتبر أن الإرادة خاصية إنسانية قبل أن تكون صفة لله تعالى. وهذا في الحقيقة كان انطلاقاً من وعيه بأنه لا إمكان لظهور حكم الإرادة ما لم يفصلنا عن الموضوع المراد فاصل العدم.

فالتوجه الإرادي، هو توجه لتحقيق غاية ما. ولولا أن هذه الغاية معدومة لما كان لإرادة تحصيلها أي معنى. لذلك، فالعدم عنصر أصيل وضروري في كل فلسفة تبني الإرادة. «فلا يزال عينها (الإرادة) متصفاً بالوجود، ما دام متعلقها متصفاً بالعدم. فإن الإرادة إذا وجد مرادها أو ثبت، زال حكمها وإذا زال حكمها، زال عينها»[2].

وبما أن معرفة الله مطلوب لا محيص عنه للإنسان، بل هو عين كل مطلب وإن غاب عن البشر حقيقة المطلوب، واحتجب تحت أسماء أخرى. فإن الإرادة تصبح حينئذٍ خاصية نهائية ودائمة للإنسان «المريد» ولذلك «ينبغي للإرادة فينا أن لا تزول، فإن مرادها لا يكون»[3].

هذا التحليل المتميز للإرادة والذي يؤكد خاصة على ضرورة تدخل العدم وفصله بين المريد والمراد، هو بالضبط نفس ما نجده لدى الوجوديين الأوربيين بدءاً من «كيركيجارد» إلى «سارتر». فهم جميعاً قد اتفقوا على الفصل بين الوجود والماهية، فاوجدوا العدم بذلك في صلب الكائن. وكان إدخال العدم في نسيج الذات عند الكثيرين منهم، بمثابة إنجاز فعلي على مستوى فلسفات الوجود.

والحقيقة، أن الفارق الوحيد بين «ابن عربي» وبين الفلسفات الوجودية المتأخرة في مسألة الإرادة، كونه يجعل متعلقها المعرفة بالله أي يجعل موضوعها خارج الكائن انطلاقاً من مبدئه

1- ن. م، ن. ص.

2- ن. م، ن. ص.

3- ن. م، ن. ص.

التأليهي الذي يجعل من الله بؤرة الوجود، بينما اعتبر «سارتر» مثلاً أن متعلق الإرادة هو «الإنسان في ذاته» والذي هو أيضاً وبحسب المقولة السارترية مشروع مستحيل، وعلى حد تعبير سارتر نفسه «رغبة فاشلة». وانطلاقاً من تعريفه هذا للإرادة، يبعث «ابن عربي» مشروع الإنسان المريد، الساعي أبداً إلى مقصوده والذي لا يزيده العلم باستحالة تحقيق مقصوده إلا إصراراً على الاقتراب منه، أي على تحقيق إرادته هو على وجه أقرب إلى الكمال.

هنا، لا تؤدي الاستحالة إلى تخليق الشعور بالعبث، ولا تدفع إلى اليأس لأن الإرادة تصبح وفي إطار منظومة دينية، إرادة للواجب أي انتظاماً في التكليف لأجل أمر المكلف، باعتبار أن تلبية الأمر غاية في حد ذاتها هي عند «المريد» العارف، أصح من طلب النتائج على الأعمال. وبعبارة ثانية. تؤسس الإرادة الإنسانية مسؤوليتها على التعلق الدائم بالمراد لا انطلاقاً من اختيار إنساني صرف، إذ ذاك قد يهاجمه العبث بالشعور باللا جدوى، ولكن على أساس من الإيمان بوجوب طاعة الأمر الإلهي الذي دعا إلى فتح درب المجاهدة وإلى أن يكون الله أبداً مطلب الإنسان.

إرادة المنتمي الذي هو هنا «الإنسان المكلف» أو «الإنسان المتحقق بالشرع»، هي الإرادة المنتمية إلى هدفها انتماءً حاسماً بفعل إيمان قاطع يفرض دوراً مرسوماً. هذا الدور هو عبادة الله كما شرع، وأذن لعباده أن يعبدوه. فمشروع المسلم الأساسي، هو إعلان الانتماء الدائم إلى مقصوده (ربه)، الأمر الذي لن يتم إلا بالتحقق بالإرادة المنتمية أي الإرادة التي تهدف إلى تحقيق الحكم الشرعي. لذلك عرف «ابن عربي» الشريعة بكونها «التزام العبودية بنسبة الفعل إليك»[1].

وهذا التعريف من أدق ما يمكن أن نجده من التعريفات للشريعة، ومن أصدقها في الوقت نفسه. ليس غرضنا الإطراء بقدر ما أننا نريد أن ننبه فعلاً إلى أن «ابن عربي»، عرف كيف يعرف الشريعة بمقتضاها وشرطها أي بمن هي متوجهة إليه إلا بمن انطلقت منه، هذا الأمر الأخير الذي نجده في أغلب التعريفات السائدة للشريعة.

فالشريعة هي مشروع المتشرع، وهي أولاً وبالذات، طريق مخصوص في الاتصال بالله يوصل إلى الهدف الأساسي الذي أراده المشرع متمثلاً في تعليق الإرادة بالله. أما غاية المطلوب

1- الفتوحات المكية 2/ 561.

(معرفة الله)، فهي على ما أسلفنا عدمية لا إمكان لتحصيلها على وجه حقيقي، تام وشامل. ولذلك سيقوم الطريق الشرعي كتعبير ليعبر المريد من خلال السير فيه، عن رغبته فعلاً في الوصول إلى الله وفي معرفته على ما هو عليه. الأمر الذي سيجعل من الطريق تضرعاً وطلباً ومن الإرادة تعبيراً ورمزاً.

ويعرف «ابن عربي» الإرادة الشرعية على مقتضى مذهب أهل التحقيق قائلاً: «والذي يشير إليه أهل الله في تحقيق الإرادة، أنها معنى يقوم بالإنسان يوجب له نهوض القلب في طلب الحق المشروع، ليتصف به بالعمل ليرضي الله بذلك فيكون ممن رضي الله عنهم ورضوا عنه. فصاحب الإرادة يسعى في أن يكون بهذه المثابة»[1]. ويزيد «ابن عربي» المسألة توضيحاً للتأكيد نهائياً على أن الإرادة عند المسلم، هي إرادة الواجب القائمة على تلبية الأمر الإلهي بالتزام الشرع المنزل وليست بحال إرادة لمطلب ذاتي، ولا متعلقة بغاية شخصية. وحتى ولو كانت هذه الغاية نبيلة، فأنبل منها التزام أمر الله وتوجيه الإرادة نحوه فقط. يقول: «وإنما جل إرادتهم (أهل الله)، أن يكونوا على حال مع الله يرضي الله في أقوالهم وأفعالهم وأحوالهم إيثاراً لجناب الحق، لا رغبة في نعيم ينالونه بذلك ولا فراراً من ضده دنياً ولا آخرة، بل هم على ما شرع لهم ولله الأمر فيهم بما يشاء. لا تخطر لهم حظوظ نفوسهم بخاطر. هذا أتم ما توجبه الإرادة في المريد»[2].

فالإرادة هنا، مغالبة النفس وقهرها على التخلي عن مطلوبها لتحقيق الأمر الإلهي. فجوهرها رفض للحظوظ النفسية، ودليل صدقها، التخلي عن المرغوب والمطلوب ذاتياً ليصبح الهوى ما يهوى الشارع، والمرغوب ما دعا إليه وحرض على اكتسابه. ذلك معنى أن تكون مريداً في عرف الصوفية، فإن خطر لك حظ في نفسك وناداك داعي هواك إلى مطلب فقمت لتحصيله، فما وفيت الإرادة معناها وما بلغت حقيقتها، وإن لم تخرج في حقيقة الأمر، عن حكمها.

ويطلق «ابن عربي» وصف مريد على شخصين الحالين:

«الواحد من سلك الطريق بمكابدة ومشاق، ولم تصرفه تلك المشاق عن طريقه. والآخر من تنفذ إرادته في الأشياء. وهذا هو المتحقق بالإرادة لا المراد»[3].

1- الفتوحات المكية: 2/ 522.

2- ن. م، ن.ص.

3- الفتوحات المكية: 2/ 134.

وإذا ما أخذنا في الاعتبار أن العبد «ما له من حركة ولا سكون إلا وللشرع في ذلك حكم عليه بما يراه»[1]. عرفنا حينئذٍ، إلى أي مدى هو إرادته. وفعلاً فإن إطلاق وصف المريد على السالك لأمر بالغ الدلالة على قيمة الإرادة في الطريق الصوفي. هذا الطريق الذي يوجه السالك من أول وهلة إلى التوحيد بين أمرين نفسه وإرادته «اعلم أن نفس الشخص الذي يتميز به كثير من المخلوقات، إنما هو إرادته»[2].

فالوعي بالذات إنما يتم في الإرادة. وبداية الطريق نحو الإنسان إنما تنطلق انطلاقة صحيحة إذا أصبح الكائن «مريداً». ذلك هو الإنجاز العرفاني الأهم على مستوى وجودية الكائن والذي أحسن الجابري رصده وتوضيحه عندما أعلن أن «العرفان يقوم إذن على تجنيد الإرادة وليس على شحذ الفكر. بل يمكن القول أنه يقوم على جعل الإرادة بديلاً عن العقل»[3].

ورغم أن جوهر هذا القول موجه لنسف صلة العرفان بالعقل، الأمر الذي يحتاج فعلاً إلى نظرة جد متأنية تتجاوز كل المخلفات الإيديولوجية وتنتصر على ضعف اللحظة الحضارية الراهنة، إلا أنه لم يبالغ حين عد الإرادة أساس الطريق الصوفي. ولكن لا ننسِ أبداً أن مقتضى الإرادة وغايتها كما رأينا عند «ابن عربي» آنفاً، العلم بالله أي أن مقصودها معرفي ومطلوبها العلم، الأمر الذي يفتح المجال نحو فهم المعقولية الصوفية ضمن شروط وأطر جديدة.

إن أيّة فلسفة وجودية هي أولاً وبالذات، فلسفة إرادة. وكل مقولة تبحث عن تأكيد وجود الإنسان لا بد أن تصل أخيراً إن كانت صادقة، إلى طرح مسألة الإرادة. فلا إمكان للحديث عن الحرية دون البحث في شروط تأسيس الإرادة. وإذا كانت الحرية ومن ورائها المسؤولية، مصطلحات لا معنى لها دون الإرادة، فإن الكائن نفسه يذوب معناه وتضمحل إنسانيته إذا اعتبرناه خالياً عن الإرادة. وكل مقولة تثبت الإرادة للإنسان، هي من معنى ما، مقولة إنسانية أي إيجابية وفاعلة، أو على الأقل، هي في سبيل مشروع ما. والإنسان هو فعلاً مشروع، ومعنى وجوده الأصيل أن يكون صاحب مشروع.

1- ن. م 2/ 562.

2- ن. م 2/ 354.

3- محمد عباد الجابري: بنية العقل العربي ص259.

صحيح أنه لا بد من الفصل بين إرادة وإرادة، ولكن الثابت أيضاً. أن وراء كل إرادة إنسان. يقول عبد الرحمن بدوي مؤكداً على هذا المعنى «أما الذات فهي الأنا المريد. فالشعور بالذات يتم في هذا القول: أنا أريد. ولكي يجد المرء ذاته فعليه أن ينشدها في فعل الإرادة لا في الفكر بوصفه فكراً، أعني الفكر حالة لا عملية»[1].

إن الكائن «المريد» هو مبدع صوفي بلا شك، وهو من أغلى أعطيات «الطريقة» على مستوى هذا الموجود الإنساني. ولكن مهلاً، إن إرادة يحتويها القضاء هي إرادة متميزة لو وجدت، وهي على أيّ حال ذات طابع إشكالي. فإن تلتقي إرادتان. إرادة الله وإرادة الإنسان فذلك أمر يتطلب فهماً وبتعبير أدق، تأويلاً يجمع بين ما قد يبدوان ظاهرياً أنهما متعارضتان. وإذا كان وجود الله ووجود الإنسان قد طرح من قبل مشروع التوحيد، توحيد الوجود، فإن إرادة الله وإرادة الإنسان تجعلان بالفعل من توحيد الإرادتين، أمراً لا مناص منه للحفاظ على الإرادة الإنسانية، ولتحريرها من التلاشي والذوبان بجعلها صدى للإرادة الإلهية أي قدراً للقضاء المقضي.

وينطلق «ابن عربي» في سبيل الوصول إلى توحيد الإرادتين الإنسانية والإلهية، من التأكيد على أن للإنسان فعلاً إرادة تخصه وأن «من قال إن العبد ينبغي أن يكون مع الله بغير إرادة لا يصح.. إذ لا يخلو عن إرادة»[2]. فإنكار الإرادة الإنسانية حينئذٍ، مخالفة للواقع ولحقيقة ما هو الإنسان عليه. وهو لن يزيد الأمر إلا غموضاً. ولذلك فإنه عوضاً عن إظهار الإنسان كمخلوق مستلب لا مقدرة له ولا إرادة، فالأولى الانتباه إلى القضية الفعلية والمتمثلة في وجوب الوصول إلى الطريقة المثلى للتوحيد بين الإرادتين، حتى لا يكون الوجود موضع تناقض الأمر الذي يؤول بالطبع إلى خرابه وزواله.

ويقدم «ابن عربي» ثلاثة تبريرات على الأقل، تكشف كلها عن خطورة احتفاظ الإنسان بحقه المطلق في توجيه إرادته إلى المطلوب الذي يريد، وتفصح عن المآسي التي يمكن أن تنجر عن اختيار المراد اختياراً ذاتياً بحسب رغبات وأهواء لا سلطان للحق عليها.

1- عبد الرحمن بدوي: الزمان الوجودي. بيروت دار الثقافة ط3، 1973، ص37.

2- الفتوحات المكية 3/ 464.

الأمر الأول الداعي إلى التخلي عن الأغراض، كون الإنسان الذي حدد أغراضه بنفسه لا يلبث أن يصبح أسير مراده وضحية هواه. فالهوى الذي يبرز لأول وهلة كمرغوب يحقق الوضع الأمثل للكائن ويوصله إلى سعادته المرجوة، سرعان ما يصبح باباً للخراب، ومدخلاً لتحكم الوسواس فيه، ومنطلقاً لظهور إنسان مستلب استلبته حاجته وأهواؤه التي تبرز في المرحلة الثانية، كمطالب وضرورات لا حد لها. ولنذكر هنا مثل الإنسان المدمن، فهو شديد الصلة بحقيقة الهوى والرغبة. فالمخدر يبدو للإنسان في البداية أمراً مرغوباً وجميلاً ويوحي إليه بإمكانات للذة وللراحة لا تنتهي. وبمجرد مرور فترة قصيرة على تناوله، يكتشف الإنسان، وإن كان هذا ليس اكتشافاً إلا من حيث معاينته بصفة ذاتية، أن مرغوبه الأول أصبح باباً للخراب وسبباً في أضرار خطيرة لعل أخطرها فعلاً إحساسه بكونه لم يعد يتناوله عن رغبة فعلاً، وإنما عن قهر واضطرار.

و«ابن عربي» ومعه الصوفية، يعتبرون الهوى الإنساني دائماً هوى مضلاً، وينسبونه إلى النفس الأمّارة بالسوء ومن ورائها إلى الشيطان أي إلى قوى لا إنسانية أصلاً. ولذلك نجده يقول: «فما هلك الناس إلا بسلطان الأغراض، فإنه الذي أدخل الألم عليهم والمكروه»[1].

أما السبب الثاني الذي لا بد أن يدفع الكائن الحكيم إلى مغالبة غرضه ودفع مراداته وإلى الالتزام بمراد الحق تعالى، فهو الشعور بالعجز عن تحديد نتائج الأعمال وما تؤول إليه. فالأحكام الإنسانية نسبية، وهي إذا أرادت أن تكون مطلقة انطلاقاً من الإيمان بحق مطلق للإنسان في الحكم على تجربته الوجودية وتوجيهها، تغامر في الفراغ. ليس فقط لأن المستقبل رغم كل ما قيل فيه، لا يمكن أن يكون علماً، وإنما أيضاً لأن الإنسان نفسه، كائن لا مستقبل له لو انطلق من ذاته التي لا تكتشف استمرارها إلا لحظة بعد لحظة. أي كمغامرة وكمحمول في امتداد الوجود.

ولذلك فإن تحديد المراد تحديداً ذاتياً، يبقى دائماً عرضة لعسف سلطة الإمكان والاحتمال، التي قد تقلب المرغوب مكروهاً، وقد توحي بدءاً بأن المراد عظيم في حين تكتشف الذات في

1- الفتوحات المكية 2/ 687.

النهاية، أن ما طلبته كان في الحقيقة حقيراً تافهاً. ولهذا قال الحسن البصري «لا تكرهوا النقمات الواقعة، والبلايا الحادثة. فلرب أمر تكرهه فيه نجاتك. ولرب أمر تؤثره فيه عطبك»[1].

والصوفية هنا، يستمدون من معين القرآن الذي جاء في إحدى آياته:

﴿وَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ شَرّٞ لَّكُمۡۚ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾[2]

نصل حينئذٍ إلى الأمر الثالث، والذي هو بمثابة نتيجة للتبريرين السابقين. فإذا ما اعترفنا أن سلطان الأغراض باب الهلاك، وإذا ما تأكد لدينا أن أحكامنا لا يمكن إلا أن تكون احتمالية أي خاضعة بالضرورة لقانون الخطأ والإصابة، فإن النتيجة التي يصل إليها الصوفي هي لزوم العودة إلى أمر الله وعدم منازعته فيما أراد. فمنازعة الحق باب الهلاك. كيف لا وهي من قبيل مقاومة ما لا يقاوم.

يقول: «محيي الدين» شعراً:

من غالب الحق ما ينفك ذا نصب ... ولا يزال مع الأنفاس في تعب
فاجنح إلى السلم، لا تجنح إلى الحرب ... وإن تحارب فخيل الله في الطلب
إني نصحتك فاسمع ما أفوه به ... إن الهلاكين مقرونان بالحرب
فاحذر فديتك أفلاكاً تدور بها ... لا ترتضيه وخف مصارع النوب
لو جاءك الملأ العلوي مبتلياً ... بالحرب سلم له وجد في الهرب
وانزع إليه وقل يا منتهى أملي ... ألست تعلم أن العز في الحجب[3]

ذلك أن «ابن عربي»، يعتبر منازعة الحق إدعاء للربوبية من قبل العبد وظهوراً بصفاتها وخصائصها. الأمر الذي يؤدي إلى الشرّين الكبيرين، الجهل بالنفس والجهل بالحق. وهو يحذر

1- ذكره ابن القيم في كتاب «شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل. بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر، 1978، ص 34.

2- سورة البقرة: الآية 216.

3- الفتوحات المكية 4/ 2-3.

الإنسان من الاغترار بسلطان الإرادة التي توحي بالربوبية فعلاً، لا بل هي سهم من أسهمها.

فالأولى بالعبد أن لا يغفل عن عبوديته، وإلا كان مآله إلى الشقاء وسوء المنقلب. يقول «فضرب (الله) له (الإنسان) بسهم في الربوبية، بأن جعل له فعلاً وإنشاء فإن انحجب بذلك عن عبوديته فقد نقص وشقي، وكان صاحب علة»[1].

ما هو الحل إذن؟ الجواب يأتي من نفي السؤال، أي من تخلي الكائن عن الأغراض ومن تخلصه من سلطة الإمكان المهيمنة على فعله الذاتي، ومن التسليم أخيراً للحق وعدم منازعته.

رأينا أن البسطامي لما سئل بعد خلاصه من أسر العالم، ماذا تريد؟ قال: أريد أن لا أريد. «وتلك القولة في الحقيقة، نتيجة وليست مقدمة. فأن يصل المريد إلى التخلي عن إرادته أي عن نفسه، لا بد أن يكون قد مر بمرحلة من التطهر والتصفية تخلص في أثنائها من كل ما يمكن أن يقيم سلطان النفس ويدعم سيطرتها على الكائن. لا بد أن يحارب المريد هواه وأن ينتصر عليه. ذلك شرط للقبول بتصريف إرادة خالقة له. وهو في النهاية، مبدأ الراحة من عناء الأهواء ونزواتها «فلو أن الإنسان يصرف غرضه إلى ما أراده له خالقه لاستراح»[2].

ولا بد للسالك أن يجعل متعلق إرادته ما يريد الحق به، لكي يأمن المخاطر ويضمن أن لا يقع في هاوية الشر والعدم.

وفوق كل ذلك، لا بد له أن يعلن الرضا. ويتحاشى المزاحمة ومعارضة الإرادة الخالقة الكلية لكي يضمن وجوده أي ظهوره بعبوديته التي هي وحدها حقه المشروع، ونصيبه، وتعبير ذاته الذي لا ينازعه فيه أحد حتى ولا ربه، لأن الحق يقتضي «من الموحدين عدم المزاحمة ليبقى الرب رباً والعبد عبداً. فلا يزاحم الرب العبد في عبوديته. ولا يزاحم العبد الرب في ربوبيته، مع وجود عين الرب والعبد»[3]. وهذا المقام، مقام عدم المنازعة والتسليم يقتضي توحيد الإرادتين، الإنسانية والإلهية.

1- الفتوحات المكية: 1/ 725.

2- ن. م 2/ 687.

3- ن. م 2/ 94.

وإذا كان أبو يزيد البسطامي، قد فضل التعبير عن هذا الموقف بقوله: «أريد أن لا أريد»، فإن «ابن عربي» اعتبر أن التعبير الصحيح عن الرضا بتوحيد الإرادة، يتم في قول العبد «أريد ما تريد»[1]. وفي هذا القول تتجلى إرادة موضوعية واعية تهفو إلى الوحدة بقدر ما تصر على الانفصال، أي على حرية القرار.

فليست الإرادة في نفي الإرادة، وإنما هي في توجيهها نحو الحق وتوحيدها بالحقيقة الكلية التي تحكم الوجود، والمتجلية في القضاء الحاكم على كل شيء. وقول الصوفي «أريد ما تريد» ليس من قبيل الشطح، ولا قولاً مرتجلاً هو ابن لحظته، ولكنه بالفعل استنتاج وقناعة تتولد عبر سلسلة من التجليات التي يشهدها المريد، وعبر عديد الأعمال التي يقوم بها والتي تكشف له كلها أن لا إمكانية لقيام إرادتين متناقضتين في وجود واحد.

ولكن ما هو المضمون الحقيقي والواقعي لقول «ابن عربي» «أريد ما تريد»؟ والجواب الذي يقدمه «ابن عربي» نفسه من خلال تحليلاته، أن معنى توحيد الإرادتين هذا المشروع الملقى على عاتق المريد، يتمثل في الوصول إلى أمرين أساسيين: أولهما توحيد الغاية، بتحديد هدف واحد للإرادة الحادثة العبدية مقبول من الجانبين الإلهي والإنساني. وثانيهما نفي القيمة عن الفعل أي تجاوز الحكم بما هو عمل إنساني يشطر الوجود ويصنفه.

ويفسر «ابن عربي» معنى تحرير المطلوب من تحكم الإنسان وسطوة أغراضه النفسية على النحو التالي: إن الإنسان لا بد أن يكون له في كل لحظة مطلب يطلبه. فلا إمكان مطلقاً للتخلص من هذه الحقيقة وهي أننا كائنات غير مكتملة، وأنها تطلب ما يكملها من معان وحقائق وأشياء أيضاً.

و «ابن عربي»، لا يدعو الكائن إلى رفض فكرة الطلب من أساسها، وادعاء الاكتفاء وحالة الكمال كما يفعل بعض الصوفية، وإنما يدعوه إلى أن يوحد طلبه مع الواقع. فيكون عين مطلوبه، عين ما هو واقع أو ما يقع. يقول: «فإن الإنسان لا يخلو نفساً واحداً عن طلب يقوم به لأمر ما. وإذا كانت حقيقة الإنسان ظهور الطلب فيه، فليجعل متعلق طلبه مجهولاً غير معين إلا من جهة واحدة، وهو أن يكون متعلق طلبه ما يحدثه الله في العالم في نفسه أو غيره. فما

1- ن. م 3/ 464.

وقعت عليه عينه، أو تعلق به سمعه أو وجده في نفسه، أو عامله بـه أحـد، فلـيكن ذلـك عـين مطلوبه المجهول قد عينه له الوقوع»[1]. وبذلك «يكون قد وفّى حقيقة كونه طالباً، وتحـصل لـه اللذة بكل واقع منه أو فيه أو من غيره أو في غيره»[2].

ولكن ما هو المطلوب عندما يطرح الواقع نفسه كسؤال يبتغي الإجابـة، أو كقـضية تطلـب الحل، أو كمشروع للإنجاز؟ يجيب «ابن عربي» «فإن اقتضى ذلك الواقع التغيير له، تغير لطلـب الحق منه التغير. وهو طالب الواقع، والتغير هو الواقع وليس بمقهور فيه، بل هو ملتذ في تغيـيره كما هو ملتذ في الموت للتغير»[3].

ويختم «ابن عربي» معلقاً على ما ذكر «وما ثم طريق إلى تحصيل هذا المقام إلا مـا ذكرنـاه»[4]. رداً على البسطامي الذي اتجه إلى محاولة النفي المطلق للإرادة الإنسانية بقوله «أريـد أن لا أريـد». يتضح مما تقدم، الكيفية المبتكرة التي عالج بهـا «ابـن عـربي» إشـكالية التقـاء الإرادتـين الإلهيـة والإنسانية. فهو وكما لاحظنا، ينطلق من حقيقة يراها غير قابلة للنقاش وهي أن للإنـسان إرادة. ولذلك فهو لا يحاول أن يتلاعب بمصطلحات الجبر لكي يعوم الإشكال ويـدعي الوصـول إلى حل. نحن فعلاً أمام إرادتين. وهما تامتان، من حيث أن كل واحدة منهما لها متعلق عـدمي. غـير أن جوهر الإشكال، أن هذا المتعلق واحـد بالنـسبة لكلـيهما وهـو الوجـود. فالإنـسان يريـد أن يؤسس وجوده الخاص، وذلك بتأويل معانيه وصنع أحداثه أي تخليـق واقعـه الإنـساني المتميـز. والله تعالى هو الوجود الكامل الذي يرفض أي تغيير للوجود من حيـث هـو حـق كلـه، والحـق بعضه يؤول إلى بعض ولا يتناقض. وبعبارة أخرى، إنه يدعو الإنسان إلى أن يكون شـاهداً عـلى الوجود، عارفاً به، ولكن ليس مغيراً له بالمعنى الجوهري للتغيير، أي قلب حقائقه وتأويل معانيه بحسب إرادة إنسانية ذاتية لا بالمعنى المتداول الذي يقصد من تغيير العالم، إعادة صـنعه لـصالح الإنسان ولفائدته المادية والمعرفية.

1- الفتوحات المكية 4/ 464.

2- ن. م، ن. ص.

3- الفتوحات المكية 4/ 464.

4- ن. م، ن. ص.

فذلك أيضاً داخل في صلب إرادة الحق. والوجود واقع وقع، أو واقعة تقع. فهو من هذه الناحية قضاء مقضي. فما هو شأن الإنسان إذ ذاك؟ يمكن أن يعلن الإنسان الرفض والعصيان للواقع الموجود أو لما سيقع.

وإمكانية الإنسان على هذا المستوى، لا يصل إليها مخلوق آخر غيره. فهو الوحيد الذي يستطيع أن يقلب الواقع وهما، وأن يعلن أن الموجود معدوم، وأن يحطم في النهاية كل سلطات الحقيقة، حتى سلطة العلم نفسها. والحقيقة أن وجودية سارتر مثلاً، لم تفعل أكثر من المراهنة على قوة الرفض هذه لإعلان سلطة الإنسان المطلقة في تأسيس الحقيقة دون حاجة إلى الله. وكل ثورة على الله. لا بد أن تؤدي في النهاية إلى هذه المقولة، الثورة على الواقع وعلى العلم باعتبارهما مظهراً للوجود المطلق سواء في شكله المادي (الواقع) أو شكله المعرفي (العلم). أما «ابن عربي»، فإنه بحسب المقدمات الأساسية لوجودية إيمانية، يهتدي هنا إلى السبيل الذي به تلتقي إرادة الإنسان مع القضاء أي مع الواقع ومع العلم، وذلك بأن يصبح القضاء عين مطلب الإنسان وغايته المرجوة.

إرادة الواقع أو إرادة القضاء المقضي، تلك هي الإرادة الجديدة التي يخلق الكائن شروطها عبر إيمانه العميق باستحالة رد القضاء، وبعبث منازعة الحق الحاكم على الوجود، كل الوجود. وإذا لم يكن بد من رد القضاء، وإذا كان من العبث مقاومة الإله، فارض بالقضاء وآمن بالإله، وليكن ذلك من صميم أركان إيمانك، أي من صميم مكونات ذاتك. لذلك يعيد المسلم التأكيد دائماً على أنه مؤمن بالله ويقرن ذلك باعترافه بالقضاء والقدر.

والحقيقة أن ما بين الإيمان بالله والإيمان بالقضاء صلة لا تنفصم. حتى إنه يمكن القول أن إنساناً ما أو فلسفة ما، تتجه بالضرورة وسواء أعلمت أم لم تعلم ضد الإيمان بالله، كلما كان اتجاهها مخالفاً للرضا بالقضاء والقدر.

والإرادة الجديدة هي تأسيسية بكل معنى كلمة تأسيس. فهي فعلاً المبدأ الضروري للمصالحة مع الواقع ومع العلم، أي لقبول ذواتنا والعالم. وأي رفض لمثل هذه الإرادة إنما يعبر في الحقيقة، عن أزمة وجدان أكثر مما يعبر عن مشكلة عقلية. فالعقل بطبيعته ميال إلى أن يرى نفسه في القانون.

غير أن النقطة الحساسة في هذا المبحث، ليست قضية الرضا بالقضاء، رغم أنها مهمة، ولكن في طبيعة التعامل مع الواقع الإنساني باعتباره واقعاً مشروعاً أي واقعاً متحركاً ووجوداً مندفعاً نحو نهايات ليست متوفرة في الآن. فالإنسان واقع (وجود) ولكنه حقيقة (ماهية) مفقودة تطلب كونها وتستدعي التحقيق على الأقل من قبل النخبة الممتازة من البشر، الذين لم يجعلوا من حياتهم لهواً ولعباً، وإن كان المشروع يشمل هؤلاء بنفس الدرجة. هنا، لا بد من أن يؤول الوجود وأن يحال الكائن بحسب فهم ما، إلى ماهيته أي إلى ما هو مطلوب منه وبه وفيه. وهنا لا بد أن تظهر إرادة إنسانية نراها خالصة الانتماء للإنسان. إرادة أن يكون ما يريد أن يكونه. وأن ينتمي إلى ماهيته التي يرغب.

وقبل الحديث عن الماهية المنفصلة عن الوجود، والتي تقتضي الطلب واستحضار الإرادة، فإن التأويل يجب أن يحسم المشكل الحقيقي المختفي وراء رؤية القضاء والاعتراف به.

فالرضا بحكم القضاء وبسيطرته على الوجود، قد يهدد بتعميم هذا الحكم على كل الوجود أي على الوجود الإنساني أيضاً، واعتباره وجوداً مقضياً أي ناجزاً لا يحتاج إلى إضافة. وهنا نتجاوز ظهور القضاء إلى تأويله. وقد يفهم القضاء الإلهي في الإنسان أنه إرادة الله أن يكون هذا الكائن المخلوق، الذي يجب أن يوجه بنفسه كيانه إلى صيرورته، والذي يجب أن يحسم بمفرده في شأن جوهر ماهيته أي أن يجعل منها ماهية شاكرة (قابلة للوجود) أو كفوراً (رافضة إرادياً لحكم القضاء).

وإلى القول بقدرة الإنسان على التغيير بل بوجوب اتجاه الإنسان نحو التغيير المؤدي إلى تحقيق المطلوب شرعاً، مال «ابن عربي» وبنى منطقه في تصور علاقة الإنسان بالقضاء. إن اتجاه الكائن نحو تغيير ما بنفسه أو ما بالعالم ليس خروجاً على القضاء، ولكنه عمل في صلب القضاء وتلبية لإرادة القاضي (الحق) الذي طالب بالتغيير ودفع الإنسان إلى دوره في الوجود.

والحقيقة التي لا شك فيها، أن فلسفة تنبني على الإيمان، لا بد أن تؤمن بدور الكائن وبإرادته. إذ من دون هذه الإرادة لا إمكان لتحصيل الإيمان. وحتى إن وقع تحصيله، فلا مقدرة لغير أصحاب الإرادات على المحافظة عليه.

ويظهر أن «ابن عربي» لم يكن غافلاً عن كل هذا وهو يصوغ مذهبه في الإرادة الإنسانية. ولذلك نراه يبذل جهداً كبيراً لا في تبرئة الإنسان من شبهة الإرادة، وإنما في التأكيد على أن الإرادة الجديرة بالاحترام، هي الإرادة الشرعية أي المؤمنة والمنتمية إلى ربها، الخاضعة لقضائه.

إن التصوف نفسه باعتباره مذهباً في تحقيق الإيمان وفي الظفر بعلاقة وجدانية حية مع الخالق، يمكن تعريفه بأنه «استرسال النفس مع الله على ما يريد»[1]. كما قال «أبو محمد رويم (ت 303 هـ).

أما التأويل الثاني الذي بواسطته يمكن التوحيد بين الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية، فيتمثل في إلغاء حكم القيمة المسلطة على الفعل الإنساني.

فالمجال البشري مجال قيمي، وكل ما يتصل بالإنسان يدخل في دائرة القيمة حتى إن الإنسان نفسه ليس في تأويله البشري، إلا المخلوق الطيب أو المخلوق الشرير.. إلى غير ذلك من الأوصاف التي يمكن أن تلصق به، والتي تمنع في النهاية إمكانية النظر إليه في حقيقته، أي كمخلوق فقط.

والفعل الإنساني كذلك لو نظرنا إليه، لوجدنا أنه فعل واحد. فالإنسان كائن يفعل أي يحرك ويغير ويضيف.. وكل ما يمكن أن يعبر عنه الفعل هو التدليل على فعالية الإنسان. ولكن البشر لا يلبثون أن يضيفوا إلى الفعل ميزته وخصائصه، وينظرون إليه من معيار النفع أو الضرر. فيصبح الفعل أفعالاً وتنقلب الفعالية أحكاماً، وينسى في خضم كل ذلك، أن الفعل مهما كان اتجاهه وأثره هو بالأصالة أمر واحد، أي حركة وفعالية. وبينما تغرق الغالبية الساحقة من البشر في النظر إلى الفعل من منظار القيمة فتفصل الأفعال وتقسم الأقوال، يقوم قلة من العارفين بتجاوز هذه العقبة الكأداء المتمثلة في «القيمة».

ويغامرون بالنظر إلى الفعل في حالته المحض. حينئذٍ ينكشف لهم سر القدر في حضرة النور الخالص. فيرون أفعالهم كما هي من دون أحكام وقيم مضافة تحسنها أو تقبحها. فيقع من قبلهم القبول والرضا بكل ما يجريه الله على أيديهم وبواسطتهم من الأفعال، ولا يلتفتون إطلاقاً إلى ما تؤدي إليه أفعالهم من «قرب» أو «بعد» ومن «فائدة» أو «مضرة». فالأصل أن الفعل واحد.

1- الرسالة القشيرية ص127.

والواحد لا تفصيل فيه. يقول «ابن عربي» متحدثاً عن هذا القسم من البشر: والقسم الآخر، رجال اطلعوا على سر القدر وتحكمه في الخلائق. وعاينوا ما قدر عليهم من جريان الأفعال الصادرة منهم من حيث ما هي أفعال، لا من حيث ما هي محكوم عليها بكذا أو بكذا. وذلك في حضرة النور الخالص الذي منه يقول أهل الكلام أفعال الله كلها حسنة ولا فاعل إلا الله فلا فعل إلا لله.. فلما عاين هؤلاء الرجال من هذا التقسيم ما عاينوه من حضرة النور، بادروا إلى فعل جميع ما علموا أنه يصدر منهم، وفنوا عن الأحكام الموجبة للبعد والقرب. ففعلوا الطاعات ووقعوا في المخالفات. كل ذلك من غير نية لقرب ولا انتهاك حرمة»[1]. ويعلق «ابن عربي» على هذا «الفناء» قائلاً: «فهذا فناء غريب. أطلعني الله عليه بمدينة فاس»[2].

والواقع أن هذا الفناء غريب فعلاً ولكنه مثير في الوقت نفسه. فأن نتخيل إنساناً رفع عن أفعاله حكم القيمة وأصبح ينظر إلى فعله كفعالية فقط أي كحركة دون أن يكترث لما يمكن أن تؤدي إليه، فهذا أمر غاية في الغرابة. ورغم أن مثل هذا الفناء في غاية الصعوبة، إلا أنه لو حصل بالفعل، لكان علامة على تحرر نادر من سطوة القيمة. ومن غلوائها في عالم الإنسان. فلقد تعود الناس أن يلتزموا بالقيم استجابة لأمر الله، أما أن يكون تخليهم عن القيمة من منطلق عمق الفهم لأمر الله، فهذا تأويل لا يبلغه إلا القلة.

ويجب أن لا يفهم تحرير الفعل من القيمة، أنه هروب من التكليف كما شاع لدى قلة من مدعي التصوف. إن «ابن عربي» علاوة على أنه بعيد عن مثل هذا «الخبط» الجاهل، يشير بنفسه أن الأمر لا يقصد منه نية قرب وكذلك لا يراد من ورائه انتهاك حرمة. ولكنه الوقوف مع الحقائق والوصول بها إلى منتهاها هو ما أوصل «ابن عربي» إلى مثل هذه المخاطرة. أن نفعل فلا يكون إلا فعلنا، وتصمت العقول، وتموت الضمائر وتنعدم الغايات، هذا توحد غريب يحاول من ورائه الكائن أن ينضم إلى الوجود من حيث هو فعل واحد وبراءة أصلية لا يشوبها أي كدر ولا غشاوة. ففعل الوجود هو على غاية الكمال. وفعلنا لم يخرج عن الوجود، فهو في دائرة الكمال كان ما كان. وليس إلا الوهم يدفع إلى التصنيف والمصادرة والإلغاء.

1- الفتوحات المكية 2/ 513.

2- ن.م، ن. ص.

وبإلغاء التقييم، يستوي فعل العبد وفعل الوجود. ونصبح أمام الظاهرة أي أمام الوجود الواحد الذي يعبر عن وجوده في مجالي شتى، في الناس كما في العالم، ولكن مع المحافظة أبداً على نفس التعبير «فيزول النزاع، فيصح الدوام للعالم. فيتعين عند ذلك، ما معنى الأزل بمعقولية الأبد»[1].

أما التأويل الثالث الذي يسوقه «ابن عربي» ليربط فعل الإنسان بالقضاء ويضمه إلى القدر، فينطلق من فلسفة الفعل الإنساني في حد ذاته. حيث يصرح أن «الفعل الحقيقي لا جبر فيه ولا اختيار لأن الذات تقتضيه»[2] وعليه «فلا فعل عن اختيار واقع في الوجود. فالاختيارات المعلومة في العالم من عين الجبر»[3]. ومعنى ذلك أن وصف أفعال العباد بكونها باختيارهم أو رغماً عنهم، هو نوع من التزييف للحقيقة وتغطية للواقع الذي يؤكد على أن الأفعال الصادرة عن الذوات لم تصدر إلا لأن الذوات تقتضيها بالفعل.

ولنمثل لذلك في سبيل مزيد من التوضيح، بالجسم الإشعاعي الذي يصدر تلقائياً إشعاعات ذرية. فهذا الجسم لا يوصف في أثره هذا بكونه مختاراً أو مجبوراً، وإنما هو بطبيعته هكذا، ففعله تعبير عن وجوده. وكذلك أفعال العباد، هي تعبير عن وجودهم وإظهار لذواتهم على ما هي عليه. وكما أنهم هم مظاهر للوجود الحق، فأفعالهم مظاهر لهم. فلم يظهروا بما ينافي الوجود، وإنما عبروا بلسان الوجود عبر آثارهم عن هذا الوجود كما يعبر كل كائن موجود بوجوده عن وجوده.

وليس في الوجود أيّ منازعة. فكل وجود هو مستقل في ماهيته رغم أنه يحمل نفس الخاصية الأصلية التي تضمه إلى كل أنواع الوجود الأخرى.

والبشر حين يتصرفون وتصدر الأفعال عنهم، هم أشبه ما يكونون بذلك الجسم المشع الذي ذكرناه، والذي لا يوصف بالمنازعة ولا بالمغالبة لمجرد أنه عبر عن كيفية وجوده المخصوصة هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية إذا ما أخذنا في الاعتبار أن الله تعالى هو الظاهر في

1- الفتوحات المكية 2/ 94.

2- ن. م ص 2/ 70.

3- ن. م، ن. ص.

أعيان الممكنات، علمنا حينئذٍ أن نسبة الأفعال إليها نسبة حقيقية، تصبح نوعاً من التعسف وإنما هي فقط أحكام لها. والأصل أن فعل الحق واحد، وإنما تغير ظهوره بتغير مجاليه أي الممكنات التي ظهر فيها، تماماً كالنور الذي يتغير لونه بحسب ألوان البلور التي ينعكس عليها وهو واحد. وهكذا يصل «ابن عربي» إلى أن أفعال العباد هي اقتضاءات ذاتية عليّة، وليست أفعالاً منسوبة إلى من ظهرت عنه وإنما هي أحكام له».

«فأفعال المكلفين فيما كلفوا به من الأفعال أو التروك، مع علمنا بأن الظاهر الموجود هو الحق لا غيره، بمنزلة ما ذكرناه من محاورة الأسماء الإلهية ومجاراتها في ميادين المناظرة، وتوجهاتها على المحل الموصوف بصفة ما بأحكام مختلفة»[1]. واعتباراً لوحدة المتجلي، تتحد آثار المجالي (الممكنات) وأفعالها في كونها تعبيراً موحداً عن حقيقة واحدة، الأمر الذي يعني أن الوجود يطبق خطة واحدة مرسومة. وصحيح أننا هنا، لا نتحدث عن إرادة فعلية للإنسان وإنما نعود إلى فكرة الجبر الكلي، إلا أن فعل الوجود الموحد هو كالوجود الموحد، ترنيمة وتعبير وتجل يتم بمشاركة كل الوجود وحضوره، الأمر الذي يجعل من التساؤل عن مدى حرية المشاركة في هذا الإطار سؤالاً في غير محله.

تلك هي بعض محاولات «ابن عربي» للتوفيق بين الإرادة الإنسانية والإرادة الإلهية جرياً على مذهبه في وحدة الوجود. وقد سعى من خلالها إلى التأكيد أنه بالإمكان أن تكون المشيئة العامة القدرية مرادة من قبل الله كما هي قبل الإنسان إذا فهمت على أساس من تناسبها مع مقصد الكائن وعلى أنها لا تعارض إرادته من حيث هو مخلوق ساع للتغيير ولاستحداث الجديد. كل هذا في إطار من نظرة متفلسفة للفعل تتجاوز به حدود القيمة وهيمنتها إلى آفاق الفعالية الخالصة المنزهة عن المحاكمات.

وفي مثل هذه المذاهب، يبقى الأمر الأهم دائماً هو النتيجة التي تخلص إليها بشأن فعالية الإنسان ودوره في الوجود.

فقد يكون نفس الفهم مؤدياً إلى نتيجتين متناقضتين، فلم يندر عبر التاريخ الإسلامي أن

1- الفتوحات المكية 1/ 693.

انطلق البعض من الرضا بالمشيئة لتأكيد الجبر ونفي القدرة عن الإنسان إطلاقاً أو نسبياً. وفي المقابل، لم يكن الاعتراف بمشيئة الله عند آخرين ليلغي دور الإنسان وإرادته بحسب فهم شرعي معين طبعاً.

وقد وصل «ابن عربي» من خلال تأملاته وإلهاماته، إلى النتيجة الثانية فأعلى حرية الإنسان وأقام أساس الإرادة، وعد الوصول إلى مرتبة الكمال الإنساني، وهو الأمر المطلوب شرعاً في نظره، واجباً ومسؤولية هما المكونان لمعنى وجود الإنسان وسر ظهوره في عالم الموجودات. وفهم، وهذا هو المهم، التجربة الإنسانية على أنها أولاً وبالذات، مغامرة في هذا الوجود الرحب واندفاع من مرتبة الكائن إلى آفاق الإنسان. وأكد على وجوب التحلي بالشجاعة، تلك الشجاعة الخلاقة والنادرة المثال والتي تمكن الكائن من إحداث القفزة من العدم خروجاً من هيكله، إلى ماذا؟ ليس يدري أولاً،، ولكنه يجد أخيراً أنه لم يخسر إطلاقاً إذا غامر، ففي المغامرة الحياة.

يقول «ابن عربي» واصفاً موقف الإنسان أمام الوجود:

كل من خاف على هيكله ... لم ير الحق جهارا علناً

فتراه عندما يشهده ... راجعاً للكون يبغي البدنا

وترى الشجعان قدماً طلباً ... للذي يحذر منه الجبناء[1]

فالبشر صنفان، صنف احتواه الهيكل فتوحد فيه ورضي بنفسه بحدوده، سواء عن علم أو عن جهل، يلتقي في معنى هذا الصنف الأول، كل من حصر كيانه في الجسد فقط، ومن حصر معرفته في العقل فقط وكذلك من خيل إليه أن منتهى حياته، الحياة الدنيا فقط.. فكل هؤلاء، أقاموا جدران الهيكل وحددوا موضع عبادتهم وعينوا إلههم. فلم يكن لهم أبداً أن يغامروا بالخروج عما ألفوه، وبكفران إلههم الذي صنعوه.

أما الصنف الثاني، فهم الذين رأوا الحدود فذكرتهم بوجوب التجاوز. شاهدوا أجسادهم فدعتهم إلى الأرواح. ونظروا إلى عقولهم فما أغرتهم حدودها بالسكون، بل

1- الفتوحات المكية 1/ 274.

اندفعوا يتلمسون السبيل إلى معرفة قلبية متجددة موصولة بالملأ الأعلى. ودعتهم الدنيا ووعدتهم بتحصيل الآمال، فعلموا أن ذلك باب النهاية. فاندفعوا نحو أخراهم غير هيابين. وفي كل نقطة، وعند كل تجاوز، كانوا يستعينون بإرادة جبارة قوامها إيمان صحيح قائم على علم صحيح، مع صدق وجداني ذكى فيهم لوعة الحنين إلى الحق في كل شيء.

يصف «ابن عربي» موقفه وهو يواجه قدره المجهول، ويغامر بإلقاء نفسه في ظلمة الوجود وفي غياهب الحيرة والاحتمال لا دافع له إلا إيمانه، بأنه ما دامت النهايات مجهولة، وما دام الوجود مغامرة، فإن خوضها خير من الوقوف وإدعاء المشاهدة يقول بعد أن بين أنه خاطر بإلقاء نفسه في خضم الوجود دون أن يعول على أي مصدر للأمان يحميه «ومع هذا، خاطرت بنفسي، لأني قلت: أنا في ظلمة على كل حال. فسواء علي قعدت أو تصرفت، فإني إذا قعدت لم آمن أن يأتيني حيوان يؤذيني. وإن تصرفت لم آمن أيضاً من حيوان يؤذيني، أو مهلك أقع فيه، فالتثبت في التصرف أرجى لي. فرجحته على القعود طلباً للفائدة. فبينا أنا كذلك إذ فجئني نور الشرع من خارج بصورة سراج مصباح لا تحركه الأهواء...»[1].

إن الشريعة نور، ولكنها من أجل السالك وليس المسترخي. وإن الدين محجة بيضاء، ولكنه لمن أعلن الطلب وشحذ الإرادة، لا لمن أعلن التسليم الكاذب وتخلى عن إرادته المشروعة لقوى وهمية هي في الغالب، قوى شيطانية ما تلبث أن تصليه نار الهزيمة والذل والهوان. يقول السالك الذي وفى حق الطلب «فاجتمع نور البصر مع هذا النور الخارج (نور الشرع)، فكشفنا ما في الطريق من المهالك والحيوانات المضرة. فاجتنبنا كل ما يخاف منها ويحذر، وسلكنا محجة بيضاء ما فيها مهلك»[2].

لذلك فإن تأويل الطريق الصوفي يكون على النحو التالي: افعل، فإذا وصلت إلى الحقيقة فسلم لها. وعلى مستوى الإرادة: كن مريداً، فإذا عرفت الله فلتكن إرادتك عين إرادته. وقل حينئذٍ «أريد ما تريد». وضم الفعل إلى الفعل فيفعل الله وأنت الظاهر بالفعل، وتفعل أنت فما ظهرت بغير ما شاء الإله. فالحقيقة في النهاية، هي إثبات الفعل الواحد للوجود الواحد «فإن

1- الفتوحات المكية 3/ 357.

2- ن. م، ن. ص.

قلت: وما الحقيقة؟ قلنا سلب آثار أوصافك عنك بأوصافه، بأنه الفاعل بك فيك منك لا أنت، ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها»[1].

ورغم أن أغلب دارسي التصوف قد استهلكوا القول المعتاد بأن الصوفية هم سادة من تذرع بالجبر، إلا أن البعض الآخرين وصلوا فعلاً، ومن خلال تحليل أبعاد التجربة الصوفية في مجموعها، إلى المعرفة بمركزية فكرة الإرادة في التجربة الصوفية والتي هي باب بلوغ الحرية كمطلب صوفي لا يدانيه أي مطلب آخر. يقول «محمد كمال الدين إمام» مؤكداً على أن الطريق الصوفي بدؤه حرية الإرادة ونهايته إرادة الحرية: «إن للصوفية موقفاً متميزاً، بدايته حرية الإرادة وغايته إرادة الحرية أو بتعبير أدق تحرر الإرادة. أما إن موقفهم يبدأ من حرية الإرادة فذلك لأنه يبدأ بالتكليف»[2].

وبالفعل، فإن حرية الإرادة والتي يعبر عنها الانخراط الحر في «الطريق» إنما تهدف في النهاية وبعد ممارسة أنواع من التحرر، إلى تحرير الإرادة نفسها والتي تنطلق في البداية مكبلة إلا من لوعة شديدة تدفعها إلى النظر فقط إلى المستقبل. هناك، حيث في آخر الطريق، إنسان يقدر على أن يجعل من العالم لعبته التي يحركها بـ «همة» هي أقوى ما عرفه البشر من أنواع الإرادة.

والوصول إلى مرتبة التصرف بالهمة «في العالم»، أمر معروف عند العارفين. وقد تحدث عنه «ابن عربي» في أكثر من موضع. من ذلك أنه ذكر أن الصوفي «أبا السعود بن الشبل» قال لأصحابه المؤمنين به: إن الله أعطاني التصرف منذ خمس عشرة سنة. وتركناه تظرفاً»[3].

ويتحدث «ابن عربي» بعد ذلك عن نفسه مشيراً إلى أنه هو أيضاً قد حاز هذا العطاء، ولكنه ما ترك التصرف إدلالاً ولكن لكمال المعرفة بالله». وأما نحن فما تركناه تظرفاً (وهو تركه إيثاراً) وإنما تركناه لكمال المعرفة. فإن المعرفة لا تقتضيه بحكم الاختيار. فمتى تصرف العارف بالهمة في العالم فعن أمر إلهي وجبر، لا باختيار»[4].

1- ن. م 2/ 132.

2- د. محمد كمال الدين إمام: المسؤولية والحرية عند المتصوفة. مجلة المسلم المعاصر العدد 34، فيفرى 1983، ص 139، 140.

3- فصوص الحكم 1/ 129.

4- ن.م، ن.ص.

ومهما يكن من شأن هذه الفكرة الغربية ومدى صحتها، فإن مجرد الحديث عنها في الأحاديث الصوفية يدل فعلاً على أن القوم كانوا يناضلون من أجل إنسان بإمكانات لا محدودة وخصوصاً، بإرادة لا تقاوم.

وواضح أن وراء مثل هذا السعي الجزئي لإخضاع العالم والهيمنة على ناموس الكون شدة تأثر الصوفية بالأنبياء الذين برزوا في بعض فترات رسالاتهم، بقدرات خارقة جعلتهم يأتون بالمعجزات والخوارق التي سيدعي الصوفية، أن لهم نصيباً منها باعتبارهم ورثة للدرب النبوي، فيما أطلقوا عليه اسم الكرامات.

والسؤال الذي نريد أن نطرحه الآن هو: من وراء هذا الطموح الرهيب إن صح التعبير؟ هل وراءه إرث سلطوي استبدادي طاغ، جعل من الفرد يهفو إلى أن يجعل من ذاته سلطة كاملة ترد على الاستبداد بالكامل إذ لا ريب أن «الاستبداد الذي يثقل كاهل المجتمع هو الشرط لكي يتطلع الفرد إلى حرية تامة لا مشروطة»[1]. أم أن وراءه فعلاً إرادة نزاعة إلى أن تفعل وبشروط إنسانية، فعلاً يتجاوز كل حدود الواقع. إرادة مؤمنة أن في إرادة التغيير بصفة مطلقة يمكن أن يحدث التغيير المطلق؟.

ولم لا، ما دام الأمر ينطلق من حرية مطلقة أساسها توحد مع الوجود، وشعور، العبد أنه يفعل بإرادة الله التي لا إمكان لمعارضتها.؟

وقد يهول الحديث عن المطلق هنا أقواماً، غير أن الأمر يبدو عادياً بل طبيعياً بالنسبة لمن وقفوا على الحدود، ونظروا إلى جوهر الماهيات، فعرفوا أن الحرية مثلاً لا تجزأ. وأن معنى أن تكون مريداً، أن تملك الإمكانية مرة واحدة لا مجزأة منقوصة. ذلك هو السر الصوفي، وهو أيضاً المبدأ الوجودي والذي عليه وحده يمكن أن تقوم وجودية إنسانية. وهو سر لا يتأتى بمجرد التأمل. وليس كذلك نتيجة لنظرة ظاهرية للأمور، وإنما في التجربة يقع الاكتشاف. وفي الحوار مع الذات يقع اكتشاف أبعادها. يقول عبد الله العروي «والتجربة الصوفية هي التي تمكن الفرد من أن يتمثل الحرية بالمعنى المجرد المطلق. وبعد هذا التمثل يستطيع أن يعي ثقل الاستبداد، بل أن يراه ويحكم عليه»[2].

1- عبد الله العروي: مفهوم الحرية، بيروت دار التنوير والدار البيضاء، المركز الثقافي العربي ط2 1983، ص22.

2- ن.م، ن. ص.

أجل، فبإحساس الصوفي في مسار انتصاراته على الأهواء وعلى الشهوات، وفي درب تطهره من أحكام الآخر وقيمه، بذاته الجديدة، تتولد في شرط إنساني جديد مفعم بالإرادة والقوة، يصل في النهاية إلى الشعور الفعلي والصادق بان السلطة في شكلها الكلياني، والتي ليست في جوهرها إلا تجميعاً لتلك السلط الجزئية التي قاومها المريد، ليست أيضاً عدواً غير قابل للاقتحام. على العكس، إن الصوفي يشعر دائماً، إن كان صادقاً بالفعل، أنه ينمي في دخيلته سلطاناً قوياً ويهيئ له من شروط القوة والتمكين ما يجعله عند الظهور بعد البطون، قوة لا تهزم. ذلك السلطان القوي هو نفس الصوفي الذي مارس الامتحان تلو الامتحان ليقف في النهاية خصيماً للسلطان بسلطان مبين.

إن سير الصوفية تعج بأسماء أولئك العارفين الذين هيأت الأقدار لسلطانهم الاحتكاك بسلطان الزمان. فحكموا عليه، وألزموه المقام (الوضع) ونصحوه فرضخ وبكى رمزاً للاعتراف وعلامة على التسليم. أما المظهر الأتم والمجلى الأكمل للإرادة الصوفية الرفيعة. فهم أولئك العارفون الذين قادوا الثورات تلو الثورات مطالبين بالعدل، ورافعين شعار توحيد سلطاني الأرض والسماء ويشهد التاريخ أنهم ليسوا قلة عبر تاريخ المسلمين، وأن «الأمير عبد القادر الجزائري» «المجاهد الشهير، ليس أولهم وأيضاً ليس آخرهم».

ذلك هو على ما يبدو لنا، الوجه الصحيح للعارف الذي يتجلى كثائر بلا حد، على أنماط التعسف بلا حد. كيف لا، والعارف إنما يقاوم فكرة الحد في ذاتها عندما تتجلى له في شكل معرفة محدودة أو حياة محدودة، وأيضاً كذات محدودة.

فدرب العرفان هو أولاً وبالذات، درب الثورة. الأمر الذي يجعلنا نتحدث عن «العرفان الثوري» الذي تلتقي فيه إرادة الله بشهادة الإنسان لتكوين القضاء والقدر، الذي نؤوله في النهاية بمعنى الإنسان الرباني أو الإنسان بصفات إلهية، أي في النهاية، المسلم الذي تبدى للشاعر الملهم محمد إقبال «على أنه قضاء الله وقدره». فقال «المسلم الضعيف يعتذر دائماً بالقضاء والقدر، أما المؤمن القوي فهو بنفسه قضاء الله الغالب وقدره الذي لا يرد»[1].

1- أبو الحسن الندوي: روائع، إقبال، دمشق، دار الفكر ط 1، 1960، ص57.

ذلك أن الصوفي في النهاية، هو ذلك المسلم «الذي أحسن تربية شخصيته وعرف قيمة نفسه»[1]. فحق على الله أن يجازيه بأن «لا يقع في العالم إلا ما يرضاه ويحبه»[2].

ج- سطوة الأسباب وحكمة الإخلاص:

لاحظنا أن الكائن قد اكتشف القضاء كإرادة كلية تحكم الوجود في كل مظاهره وفي كل أبعاده العلوية والسفلية. فكأن القضاء ليس إلا حقيقة الوجود، من حيث هو واجب وجوده على ما هو عليه. الأمر الذي يسهل إلى حد كبير، التوحيد بين معنى الذات الإلهية ومعنى ظهورها وتجليها في مراتب العوالم الوجودية كقضاء. وفي كلمة تجلى القضاء للسالك على أنه وجه الله الذي هو من ناحية عين الوجود، ومن ناحية الفعالية، الحاكم على الوجود أي قضاءه المقضي. هذا على مستوى الوجود ككل، أما على مستوى العالم، فإن القضاء باعتبار اتصاله بالموضع يتعين ويتحدد للحكم والهيمنة أيضاً في دائرة الموضع. وبما أن موجودات العالم متناهية محددة، وهي على ما يرى «ابن عربي»، تعينات لوجه الحق، فإنها لا تقبل من القوانين إلا ما كان متعيناً محدوداً ليقع الوصل بين كل أجزاء الكون. ولكي يضمن القضاء الإلهي هيمنته الكلية، تنزل في أشكال محددة وفي قوى مقدرة، ليربط كل أجزاء العالم ببعضها، ويصل الحركة الموضعية بالحركة الكلية، حركة الوجود. حينئذٍ أصبح القضاء قدراً أي حكماً مقدراً مضبوطاً، محدوداً في شكله وفعاليته وفي مدى بقائه وتأثيره.

فالقدر، هو السبب الواصل بين الذات الإلهية وبين العالم. وبما أن كل موجود متعين هو شكل ومقدار في موضع، فإن كل مفردات العالم أقدار، أي تجليات على قدر، للذات الكاملة الإلهية. وبما هي كذلك، فهي أسباب سواء على المستوى الوجودي أو المعرفي، في الوصول إلى الحق. غير أنها بما هي أقدار أي متجلية تجلياً متعيناً محدوداً على شكل حركة ونظام محددين، فإن تعبيرها عن الحق يبقى أبداً تعبيراً نسبياً. وإن أي نظر إليها خارج الدائرة النسبية، قد يكون لا باباً لوصل القدر بالقضاء والعالم بالله كما هو المطلوب، وإنما منطلقاً يؤسس الانفصال ويوحي بانغلاق نظام العالم. الأمر الذي يؤدي في النهاية فعلاً، إلى تأليه الأسباب وإلى الانحجاب

1- ن. م، ن. ص.

2- ن. م، ن. ص.

بالموضع عن الكل، وبتعبير ثان، الاكتفاء بالعالم ونسيان الله.

ما حقيقة قانون العالم؟ وما هو سر الترابط السببي بين كل ذرات الكون؟ ثم وإذ يتأكد أننا في عالم يحكمه السبب (القانون)، إلى أي مدى يجب الاعتراف بسلطة السبب؟

تلك أسئلة عديدة تشكل الجزء الثاني من الثنائية، أي القدر الشافع للقضاء شفعية العالم لله، والتي نريد من وراء طرحها أن نصل إلى الإجابة عن الإشكال المركزي التالي: إذا كان المريد قد وصل إلى الاعتراف بالقضاء والرضوخ له من حيث هو إرادة الوجود الكلية التي لا تقاوم، فما هو موقفه من الأسباب بما هي قوانين العالم المتجلية كروابط حتمية من جهة ولكن نسبية أيضاً من جهة ثانية؟.

يؤكد «ابن عربي» أن العالم منذ خلقه الله ضمنه قوانينه الرابطة بين أجزائه والموجهة لحركته وجعلها حقائق ذاتية له لا خارجة عنه ولا منفصلة. ويستشهد في هذا الإطار بالرواية القرآنية لقصة خلق العالم والتي نص فيها الله تعالى أنه خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم فرغ من ذلك «وما كان فراغه عن مانع شغل. وإنما أراد بذلك التنزيه، أي أن الأمور لا تقع إلا على ما هي عليه في نفسها»[1].

فتحديد مدة الخلق، تأكيد إلهي على أن العالم بما فيه ومن فيه، وجود موضعي متعين، محدود بحد دقيق في أيام الله التي لا تحد. وإذ ذاك فإن أيّ رؤية للعالم تتجاوز دائرة التقدير والنسبية، رؤية خاطئة، وهي تعبير عن موقف صاحبها وليس عن حقيقة العالم. وبما أن العالم خلق الله، فهو على التحديد تجل للإبداع الإلهي الأسمائي. فالله لا يصنع بذاته وإنما بأسمائه. فوراء كل حقيقة من حقائق العالم، اسم إلهي دبر وجودها وأخرجها على ما هي عليه. ولو دققنا التعبير لقلنا، إن حقائق العالم وقوانينه هي في حد ذاتها أسماء الله تعالى «فجعل الله عين الأسباب أسماء له. فأسماء الأسباب من أسمائه تعالى حتى لا يفتقر إلا إليه»[2]. الافتقار كما يرى «ابن عربي»، لا يكون إلا للحق تعالى. ولذلك ظهر الله في الأسباب، وجعلها عين أسمائه حتى لا يرجع الخلق إلا إليه. وبما

1- الفتوحات المكية 4/ 59.

2- الفتوحات المكية 3/ 208.

أن الخلق يفتقر بعضهم إلى بعض، فإن أسماءهم هي أسماء الله تعالى لا سبيل إلى غير هذا المعنى، وإلا وجد من يفتقر إليه سوى الله، ودخلت الثنوية في صلب الوجود. يقول: «ابن عربي» «فإن العالم مفتقر إلى الأسباب بلا شك افتقاراً ذاتياً. وأعظم الأسباب له سببية الحق. ولا سببية للحق يفتقر العالم إليها سوى الأسماء الإلهية.؟ والأسماء الإلهية، كل اسم يفتقر العالم إليه من عالم مثله أو عين الحق. فهو الله لا غيره، ولذلك قال:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ [1]

ومعلوم أن لنا افتقاراً من بعضنا لبعضنا فأسماؤنا أسماء الله تعالى، إذ إليه الافتقار بلا شك»[2]. ويخلص «ابن عربي» إلى الاستنتاج أن الأسباب بما هي عين الأسماء الإلهية المظهرة لمفردات العالم على ما هي عليه، وبما هي مجال للتدبير الإلهي وقيوميته وغيرها من الأسماء المتصلة بالتكوين والتحريك والتدبير، فمن المستحيل رفعها لأنها عين الواقع والواقع لا سبيل إلى دحضه مطلقاً. «فالأسباب محال رفعها، وكيف يرفع العبد ما أثبته الله؟ ليس له ذلك. ولكن الجهل عم الناس فأعماهم وحيرهم وما هداهم»[3].

فالأسباب بما هي قوانين العالم وواسطة انتظامه الذي يمثل في التأويل الصوفي، خضوعه لربه واستناده إليه في وجوده، لا ترفع أبداً. فهي حبل الله الذي يصل الإنسان بربه، وهي المذكر بهيمنته تعالى على العالم، وهي أخيراً قدره المقدور الذي أظهر قضاءه في خلقه بما شاء وأراد أزلاً وسجل في كتابه المسطور. فليس للإنسان أن يفكر مطلقاً في إمكانية التغافل عن سلطة الأسباب وتجاوزها. فلا تجاوز للسبب إلا بسبب آخر. «فحجب الأسباب مسدلة لا ترفع أبداً فلا تطمع. وإن نقلك الحق من سبب فإنما ينقلك بسبب آخر. فلا يفقدك السبب جملة واحدة، فإنه حبل الله الذي أمرك بالاعتصام به»[4].. هذا التجلي للأسباب الكونية على هيئة أنظمة صارمة وحركة منظمة لا يشوبها الاضطراب ولا الخلل، يجعل منها السلطة التي تحكم العالم، والتي تخضع كل

1- سورة فاطر: الآية 15.

2- فصوص الحكم.

3- الفتوحات المكية 2/ 653.

4- الفتوحات المكية 3/ 249.

شيء فيه لأنظمتها وقوانينها. وباعتبارها سلطة، فإنها قابلة لأن تؤول فتحتسب كسلطة مطلقة، أو أن ينظر إليها في إطارها الحقيقي من حيث هي مطلقة الفعل في مجالها، ممنوعة عن ذلك خارج هذا المجال.

وهنا، أمام سلطة الأسباب. انقسم الناس كما بين «ابن عربي» إلى قسمين:

القسم الأول عامة الناس، الذين نظروا إلى العالم فما وجدوا غير الأسباب تحكمه فألهوها وما استطاعوا تجاوزها، فخضعوا لها وعبدوها.

والقسم الثاني ويتمثل في العارفين، الذين استطاعوا دائماً أن يحافظوا على الفهم الموضوعي والسليم لسلطة الأسباب من حيث هي أولاً وبالذات سلطة في الموضع، وفوق كل ذلك من حيث هي تجليات للقضاء الإلهي الحاكم على كل شيء، حتى على الأسباب نفسها.

يقول «ابن عربي»: ثم إن الله جعل الأسباب حجباً عن الله. وركنت النفوس إليها. ونسي الله فيها. وانتقل الاعتماد عليها من الخلق»[1]. هؤلاء الخلق الذين اعتمدوا على الأسباب، هم عامة الناس الذين رأوا أن كل شيء يحدث في العالم بحسب أسباب محددة، وأن السبب لا يتخلف أبداً فربطوا الإيجاد به ونسبوه إليه، واعتبروا التفسير بالأسباب، تفسيراً نهائياً للكون.

وكل إثبات عقلي للأسباب في عرف «ابن عربي»، هو إشراك بالله وتأليه للقانون وتورط في الثنوية والتعديد، سواء أكان ذلك عن علم أو عن جهل يقول «ومن أثبتها (الأسباب) عقلاً فهو مشرك وإن كان مؤمناً. فما كل مؤمن موحد عن بصيرة شهودية أعطاه الله إياها»[2]. ويعني الإثبات العقلي للأسباب، اعتبارها المبدأ الأول والأخير لتفسير وجود العالم، والقوة الوحيدة الواقعية والحقيقية المحركة للموجودات. وهذا في الحقيقة، جوهر الموقف الإلحادي الذي ينفي أي مبدإ إلهي موجود خارج العالم، بل ينفي كل وجود خارج دائرة العالم. وينظر إليه كنظام مغلق يحوي تفسيره في قوانينه وحركاته. إن الماركسية، الفلسفة الأكثر تعبيراً عن الاتجاه المادي الإلحادي في تصور الوجود، لا تخرج عن هذه المقولة في فهمها لسيطرة الحتمية على مستوى العالم

1- ن. م 2/ 490.

2- ن. م 3/ 358.

(ديالكتيك الطبيعة المادي) أو على مستوى حياة الإنسان نفسه (المادية التاريخية وقوانين الاقتصاد السياسي). ولذلك فقد كانت هذه الفلسفة صادقة في الوصول إلى النتائج الموضوعية التي تترتب على مثل تلك النظرة المغلقة إلى العالم، والمتمثلة في تأكيد الإلحاد أولاً، ونفي الحرية الإنسانية ثانياً.

ذلك أنه لا إمكان للحديث عن الحرية الإنسانية في إطار عالم تسيره قوانين بحسب ضرورات نهائية، فإن أمكن فكحديث الماركسيين على حرية وعي الضرورة ومعرفتها أملاً في الاستفادة منها. الأمر الذي يحدد وجود الإنسان في العالم بكونه وجوداً انتفاعياً بالأساس. التأويل المادي للعالم، والذي يحيله نهائياً إلى قوانينه وأسبابه هو بحسب «ابن عربي»، منتهى فهم الإنسان الحيوان للوجود، وغاية معرفته بربه. فالإنسان الحيوان، هو الذي اعتمد السبب «فأشرك وألحد وإلى أرض الطبيعة أخلد»[1]. هيأ بإيمانه هذا، المجال فسيحاً للأسباب لكي تحكمه وتعلن ظهورها بشكل سلطوي ربوبي في ذاته، الأمر الذي سيجعل من هذا الكائن في حالة فقر أبدي إلى العالم»[2].

والسبب الرئيسي الذي يجعل من الإنسان عابد الأسباب، مرتكنا إليها، كونه لم ير وجه الله فيها، وقبل ذلك لم يعرف الله في مطلق حضوره، أي كقضاء مستوعب للوجود بكل أطرافه. والعارف في نظر «ابن عربي»، هو الذي سيقدر أن يفقه لعبة القضاء والقدر، أي تجلي الله المطلق في القضاء، وتجليه الجزئي في القدر، نظراً لمقدرته على «مطالعة الأمر بطريق الإحاطة من كل وجه»[3]. فما هي ملامح النظرة العالمة للأسباب وما هو تأويلها للقدر؟.

رأينا أن «ابن عربي» يعتبر الأسباب عين أسماء الله المتوجهة على العالم بالإيجاد والتدبير. وبما أن الأسماء هي تعينات في صلب الذات الإلهية، فإن الأسباب هي تعينات وأقدار في صلب القضاء الشامل الذي هو الوجود الواجب في مطلق ظهوره ومطلق وجوبه. وبما أنها مظاهر للحق، وسببه الذي يربطه بالعالم، فإن الأسباب محال رفعها على ما أكدنا. غير أن ظهورها على شكل قوانين ثابتة، وتجليها على هيئة محركات لمفردات العالم، لا يعني أنها فعلاً هي الموجدة للعالم

1- الفتوحات المكية 2/ 16.

2- انظر ن. م 4/ 308.

3- ن. م 2/ 59.

ولا هي المدبرة له أصلاً. فإن السبب كما يقول ابن القيم: «لا يستقل بالإيجاد وجعله سبباً هو من نعم الله عليه»[1]. ويضيف ابن القيم مبرزاً النظرة الإسلامية المتعارفة للأسباب، والتي برزت خاصة لدى الأشاعرة والسلفية دون المعتزلة. «فالسبب والمسبب من إنعامه (الله). وهو سبحانه، قد ينعم بذلك السبب وقد ينعم من دونه فلا يكون له أثر. وقد يسلبه تسببيته. وقد يجعل لها معارضاً يقاومها. وقد يرتب على السبب ضد مقتضاه فهو وحده المنعم على الحقيقة»[2]...

تلك هي النظرة الإسلامية السائدة للأسباب وللقوانين الكونية، والنابعة فعلاً من استلهام حقائق الإيمان بالله الذي يقتضي أولاً وبالذات توحيداً خالصاً لله الخالق، وأيضاً لله المدبر.

و «ابن عربي»، لا يتجاوز هذه النظرة في الحقيقة، غير أنه لا يميل إلى تخريج المسألة بحيث قد يفترض أن هناك تعارضاً بين إرادة الله وفعل الأسباب، وإنما يحاول دائماً أن يؤكد، أن عين الأسباب هي عين إرادة الله في موجود وفي وضع محدد. فالأسباب، «لولا وجه الأمر الإلهي فيها. أو هي عين الأمر الإلهي، ما تكون عنها شيء أصلاً»[3]. ذلك هو الإيمان الأساسي الذي سيبني عليه «ابن عربي» فلسفته في تحرير الإنسان من سطوة الأسباب، ومن «لاهوتها» المتوهم.

فانطلاقاً من تأكيد صدروها عن الله، تفقد الأسباب ضرورتها المطلقة ويصبح وجودها «جعلاً» من عند الله، أي إحداثاً وتعييناً. ولذلك فإن «من أثبتها جعلاً فهو صاحب عبادة»[4]. ويشير «ابن عربي» إلى أن إثبات الأسباب جعلاً لا يمكن أن يحصل من دون الإيمان والتوحيد. ففي حديثه عن «توحيد الذكرى» يبين أن استيلاء الغفلة على الناس تجعلهم لا يرون وجه الحق في الأسباب ناهيك أنه فعلاً ليس ثمة إدراك يشهد به عين وجه الحق في الأسباب التي يكون عنها التكوين»[5]. ويبقى الإنسان غافلاً يمارس الأسباب دون النظر إلى أصلها، حتى تأتيه الذكرى على شكل يكشف له ما وراء السبب.

1- «ابن القيم»: شفاء العليل ص37.

2- «ابن القيم»: شفاء العليل ص37.

3- الفتوحات المكية 2/ 420.

4- ن. م 3/ 358.

5- ن. م 2/ 420.

حينئذٍ، ينيب من أناب. وقد لا يكترث صاحب القلب الأغلف الذي امتلأ إخلاصاً لصنم الأسباب. فلا إمكان لإحداث القفزة من عالم الأسباب إلى مسبب الأسباب من دون الإيمان، لأنه لا واسطة فعلية يمكن أن تكشف بوضوح كامل الرابط بين الأسباب وربها. وعليه فإن عزو الأسباب إلى السبب الأول الإلهي الفاعل، يبقى دائماً، وهذا في الحقيقة إشكال مسألة الإيمان بالغيب، مشروعاً للإيمان أي فوراً واختياراً مهماً بدا من قيمة الأدلة العقلية، ومن دلالة القانون نفسه في انتظامه ورتابته على الوجود الإلهي. فالخط الواصل بين الميتافيزيقا والفيزيقا، هو أبداً خط الإيمان الذي لا ينبني على غير دليل، هذا صحيح، ولكنه أيضاً ليس في النهاية، سوى مغامرة وتجربة فردية في الانتماء إلى سلطة لا يستطيع أغلب البشر رغم إيمانهم بها أحياناً أن يستحضروها وهم يتعاملون مع الأسباب، ويخوضون لجج بحر العالم الفسيح.

ولذلك فقد اعتبر «ابن عربي» أن التوحيد بين السبب ورب السبب الذي يبرز في النظر إليهما معاً، فيرى السبب وفيه وجه ربه، أو في النظر إلى رب السبب قبل السبب، فلا يرى العبد شيئاً إلا رأى الله قبله، هو خاصية «الرجال» من أهل الله وخاصة «الملامتية» الذين منهم رسول الله ﷺ.

فهؤلاء الحكماء «وضعوا الأمور في مواضعها وأحكموها»[1]. وذلك أنهم «أقروا الأسباب في أماكنها، ونفوها في المواضع التي ينبغي أن تنفى عنها»[2].

وكان موقفهم من العالم والخلق، أنهم ما «أخلوا بشيء مما رتبه الله في خلقه على حسب ما رتبوه. فما تقتضيه الدار الأولى تركوه للدار الأولى.

وما تقتضيه الدار الآخرة، تركوه للدار الآخرة»[3]. فإذا ما تساءلنا عن السر الذي مكن هؤلاء المحظوظين من حسن النظر إلى الخلق وإلى العالم، أجاب بأنهم «نظروا في الأشياء بالعين التي نظر الله إليها. لم يخلطوا بين الحقائق فإنه من رفع السبب في الموضع الذي وضعه فيه واضعه وهو الحق، فقد سفه واضعه وجهل قدره. ومن اعتمد عليه فقد أشرك وألحد وإلى أرض الطبيعة

1- الفتوحات المكية 2/ 16.

2- ن. م، ن. ص.

3- ن. م، ن. ص..

أخلد»[1]. فالملامتية قررت الأسباب ولم تعتمد عليها. وموقف الملامتية «من الأسباب، هو نفس موقف القطب» من رجال الله أيضاً، والذي رغم أنه «لا يرى من الأشياء، إلا وجه الحق فيها»[2]. لشدة إيمانه بربه، إلا أن ذلك لم يمنعه أن «يضع الأسباب ويقيمها ويدل عليها ويجري بحكمها»[3]. بل وهذا هو المثير، «ينزل إليها حتى تحكم عليه، وتؤثر فيه»[4]. ذلك هو في عرف «ابن عربي»، الرجل الذي التزم عبوديته التزاماً حقيقياً وظهر بها حقيقة وحالاً وسلوكاً فلا «معنى للعبودية إلا هذا، دخوله تحت رق الأحكام ورق الأسباب»[5]. فالمؤمن هو العبد الخالص الذي ليست «فيه ربانية بوجه من الوجوه»[6].

هنا يجدر بنا أن نتساءل عن السر الذي جعل من الاعتراف بالأسباب والرضوخ لها، باباً لمزيد الشعور بالعبودية لدى العارف. الأمر الذي يعني على ما قدرنا مزيد الشعور بالحرية أيضاً. فمدى الحرية مرهون أبداً، بمدى تحقق الهوية والعبودية عين الهوية، في حين أن إعلان هيمنة الأسباب كان مدخلاً للإلحاد عند آخرين أو على الأقل سبباً في الشعور بالقهر والحصر، قهر العالم وحصر قوانينه التي تجعل الحد مشهوداً في كل شيء، وتضحك من كل محاولة في المطلق.؟

والجواب كما نستخلصه من أفهام «ابن عربي»، يتمثل في ما يمكن أن نسميه حكمة الإخلاص. فكيف ذلك؟

ننطلق من تعريف «ابن عربي» للعبادة الخالصة لله تعالى، حيث يقول «وأمرنا (الله) أن نعبده مخلصين له الدين. وقال:

﴿أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ...﴾[7]

1- ن. م، ن. ص.

2- ن. م 2/ 573.

3- ن. م، ن. ص.

4- ن. م، ن. ص.

5- الفتوحات المكية 2/ 228.

6- ن. م 2/ 573.

7- سورة الزمر: الآية 3.

وهو الدين المستخلص من أيدي ربوبية الأكوان، فإذا لم يرَ الإنسان شيئاً سوى الله، وأنه الواضع أسباب المضار والمنافع، لجأ إلى الله في دفع ما يضره ونيل ما ينفعه من غير تعيين سبب. فهذا معنى الإخلاص»[1]. فالإخلاص هو الوصول إلى الله في ذاته، وتجاوز المظاهر إلى المظهر، والأكوان إلى المكون. وبما هو كذلك، فهو يحقق معرفة صافية وحميمة بالرب تجلو عن القلب كل الريون والأوهام التي قد توحي بوجود قوة فاعلة سوى الله تعالى. حينئذٍ، يبلغ العارف مقام المشاهدة فيرى الأشياء «بدلائل التوحيد»[2]. ويرى «الحق في الأشياء»[3]. فيصل إلى يقين لا شك فيه.

والإخلاص معناه الأعمق، هو عبادة الله القائمة على الكشف وعلى هتك الستر. ولذلك قيل فيه ﴿أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك﴾[4]. وإذا ما تكشفت الحقائق، وبدا للإنسان حقيقة الأسباب ومن هو المسبب لا عن سبب. حينئذٍ، يمتنع على سلطة ما سوى الله ويستحيل على الأسباب أن تتبدى له في وهم الربوبية. ذلك أن «الكشف يمنعه أن يكون عبداً لغير من يستحق أن يكون له عبداً»[5].

إن الكون مبني على قاعدة السبب من أدنى عنصر فيه إلى أعلاه.

وإن الإنسان ليتعلم هذه القاعدة منذ نعومة أظفاره، هذا إن لم تكن فعلاً من المقولات العقلية الأولية كما يشير إلى ذلك العقليون. وإن الدرس اليومي الذي يتكرر أمامنا سواء ونحن نتأمل العالم، أو نمارس الحياة في المجتمع، أنه لا إمكان لحصول شيء من غير سبب. ولذلك فهل من المستغرب أن يصل الكائن أخيراً إلى إعلان ألوهية الأسباب، وإلى الانخراط ضمن قانون العالم انخراطاً نهائياً يصعب معه القبول بأي إيمان يحيل على اللاسبب؟

ما نستشفه من خلال الواقع على الأقل، أن أغلب البشر انخرطوا سواء عن قصد أو عن جهل، في دائرة عبادة الأسباب وتأليه قانون العالم. والحقيقة، أن التلازم بين الإيمان بالغيب

1- الفتوحات المكية 2/ 221.

2- «ابن عربي»: حلية الإبدال، ص23.

3- ن. م، ن. ص.

4- أخرجه البخاري ومسلم في كتاب الإيمان وأبو داود والترمذي وابن ماجة وأحمد ابن حنبل في مسنده.

5- الفتوحات المكية 3/ 250.

والمقدرة على تحطيم سلطة الأسباب، في العقل والوجدان طبعاً لا في الواقع، أمر أكيد. ودليل ذلك أن نقيضه صحيح تماماً. فكل رفض لعالم الغيب، ولفكرة الألوهية على وجه التحديد، لا بل كل تهاون في التعامل الجدي مع مسألة الإيمان الأمر الذي يتمثل في ظهور أنماط الإيمان البائسة والمهترئة. كل هذا يؤدي في نظرنا، وكما تؤكد التجربة، إلى هيمنة الأسباب وإلى ربوبية القانون. كيف لا؟ والكائن قد أصبح نهائياً كائناً في الموضع؟

وهناك، أعني في الموضع، فإن للسبب سلطة وهيمنة وجبروتاً لا غنى عن الاعتراف بها.

وإذا كنا أمام مسألة «القضاء» قد وصلنا بطرح مسألة توحيد الإرادتين إلى الأسلوب الأمثل الذي عبره يقبل الكائن بالانخراط في الوجود، كل الوجود، فيكتسب بذلك إرادة كلية هي إرادة القضاء، «فإننا أمام مسألة الأسباب وبالوصول إلى حكمة الإخلاص وسره التحريري، نصل أيضاً إلى مبدأ الإرادة التي بها يستطيع الإنسان أن يتعامل من موقع عبوديته مع العالم ومع المجتمع، تلك هي «إرادة القدر» المحدودة بحدود متعلقها، الحكم على العالم وعلى المجتمع. ولو تأملنا هذه الإرادة الثانية المحدودة، لوجدنا أنها تتمة للإرادة الأولى المطلقة[1]. وتأكيد لها، حتى ليمكن القول أنه لا برهان على وجود الأولى إلا بوجود الثانية. تماماً كما أنه لا رضا بالقضاء إلا في الرضا بالقدر.

فالاعتراف بالذات الإلهية من حيث هي مطلقة لا يعزب عنها مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض، دليل صدقه الاعتراف بوجودها في كل ذرة من ذرات الكون وفي كل مخلوق من المخلوقات، ومهما كان نوع هذا المخلوق، فإن حقيقته أنه مخلوق إلهي أو بالأحرى، كائن معبر عن الله. ذلك هو سر التوحيد الصوفي الذي يرى الله في كل شيء، والذي ذهل الكثيرون عنه وهم يقسمون الوجود إلى قسمين قسم هو الله، وقسم ثان يتمثل في المخلوقات التي «ينزهون» الله أن يكون موجوداً في إحداها أو ظاهراً فيها.

والقبول بالقضاء المتمثل في رضاك بإنسانيتك كمرتبة مخلوقية مكرمة، دليله الوحيد رضاك

1- المحدودية والإطلاق ينبعان من موضوع كل واحدة من الإرادتين، لا منهما بالذات. فمتعلق الإرادة الأولى المطلقة: الوجود. ومتعلق الإرادة الثانية المحدودة: العالم. والإرادة تكون مطلقة أو محدودة بالنظر إلى متعلقها.

بكونك، وكونك، أنك فلان بن فلان في مجتمع وتاريخ محددين لا إمكان لسوى ذلك.

فإن لم يعترف بذاته «الموضعية»، ونفضل هذا الإطلاق على القول بالذات «الاجتماعية»، لا يمكنه إطلاقاً، النفوذ إلى سر الإنسانية ففي الإنسان «المتعين» سر الإنسان الكامل اللامتعين.

وأخيراً، فإن في القبول بالتجربة الأرضية، أي بابتلاء الحياة الدنيا بما هي قدر مقدور، وأيام معدودة لا تتجاوز، شرط الانطلاق نحو الآخرة، فلا آخرة لمن لا دنيا له، ولن يقبل الله أن يرجع إليه، من لم يعبده على فرض الستر ومن وراء الأسباب.

تلك هي لعبة القضاء والقدر أو جدل القضاء والقدر، بما هما مظهران لحوار الوجود الذي يريد أن يتجلى في مطلقة فإذا هو الله. وينزع إلى التجلي في إمكانه وعلى وجه التعين، فإذا هو الإنسان. جدل القضاء والقدر إذ ذاك هو في التأويل الأبعد، جدل الله والإنسان. ومعنى هذا الجدل على مقتضى ما جلينا من عرفان «ابن عربي»: كن إنساناً كما أرادك الله يرض الله بقبولك.

وارض بقدرك يأتك القضاء: خلودك وفصل الخطاب. إذ ذاك فقط تكن «الإنسان» المريد، أي المتميز عن الخلق باكتساب الإرادتين وضم الشهادتين: الشهادة للقضاء والشهادة للقدر. يقول «ابن عربي»: «ثم إن الإنسان، إذا دخل هذه الطريقة التي نحن عليها. وأراد أن يتميز في علمائها وساداتها فينبغي له أن لا يقيد نفسه إلا بالله وحده. وهو التقييد الذاتي له الذي لا يصح له الانفكاك عنه جملة واحدة. وهي عبودية لا تقبل الحرية بوجه من الوجوه، وملك لا يقبل الزوال»[1].

والإنسان الذي رضي بالقضاء والقدر، هو في الاصطلاح الإسلامي المتعارف الإنسان «المتوكل» على الله الذي استطاع أن يجمع بين العمل في دائرة الأسباب وبين إخلاص التوحيد لربه.

وهذا المفهوم هو في الحقيقة، من العمق والثراء بحيث يحتاج إلى أكثر من دراسة متأنية، وبخاصة اليوم، حيث أصبح يطرح بشكل سطحي ومبتذل.

فليس مأزق الإنسان اليوم أن يعمل للآخرة من دون أن ينسى الدنيا، وإنما المطلوب تحقيقه

1- الفتوحات المكية 1/ 78.

فعلاً، هو الوصول إلى الله في الأسباب، وإلى الآخرة في الدنيا، أي بالنفوذ إلى روح الجمع العميق، وليس انطلاقاً من الفصل الأجوف الذي يدل فعلاً على الجهل بكل من الدنيا والآخرة على السواء. وإلا فهل الآخرة غير الدنيا؟ وهل الله نقيض الإنسان؟ وهل القضاء ضد القدر؟

إن عرفان «ابن عربي» على الأقل، يكشف عن زيف هذه الثنائيات، ويحيل إلى عين الجمع، فيها يمكن أن نرى الوجود لا كقضاء ثم قدر، بل كقضاء وقدر في آن واحد.

والإنسان المتوكل إلى ذلك، ليس الذي يعارض القضاء، ولا الذي يخالف الوقت، وإنما هو الذي «علم أنه لا يدرك بالتوكل: تعجيل ما أخر الله تعالى ولا تأخير ما عجل»[1]. وبذلك «اكتسب إسقاط الهلع والجزع. واستراح من عذاب الحرص. وراض نفسه بأدب العلم والمعرفة. وقال: ما قدر سيكون، وما يكون فهو آت»[2].

تلك معالم حرية نفسية وراحة وجدانية غاليتين وعصيتين إلا على الخاشعين لصوت القضاء والقدر. وتلك أيضاً هي الشروط الحقيقية لممارسة الحياة ممارسة «الرجال» الأحرار لا ممارسة «الأغرار»، الذين أكلت بواطنهم الرعونات النفسية. ولذلك، فقد كان «ابن عربي» واعياً بأن شرط الرجولة واستقامة الكيان، الإيمان بالقضاء والقدر بما هو انخراط في الدنيا والآخرة على شرطي الدنيا والآخرة دون رعونة أو تعسف، الأمر الذي جعله يصف تلامذة الملامتية بكونهم «يتقلبون في أطوار الرجولية، وتلامذة غيرهم يتقلبون في أطوار الرعونات النفسية»[3]. وهكذا، ومن خلال حكمة الإخلاص المتضمنة لمعنى التوكل الصحيح المبني على حسن الإيمان بالقضاء والقدر، تتخلق مبادئ الرجولة وشروطها النفسية والوجدانية، والتي تهيئ فعلاً لظهور الإنسان الكامل، مطلب القدر الذي لن يتوقف دون تجليته وتحقيقه في الوجود. وفي سبيل هذا المطلب، يتحرر الإنسان «بين قطبي الأرض والسماء. المادة والروح، البشرية والله، التراب والنور، الملإ الأدنى والملإ الأعلى»[4]. ويعرج من «فلك إلى فلك»[5]. كل ذلك في إطار «جدل التجربة الروحية

1- أبو سعيد الخراز: الطريق إلى الله ص61.

2- ن. م ص61-62.

3- الفتوحات المكية 2/ 16.

4- د. نذير العظمة: المعراج والرمز الصوفي، بيروت، دار الباحث ط1 1982، ص 51.

5- ن. م، ن. ص.

الإسلامية، التي أدركت العالم بتجاوز الذات، وأدركت الذات بتجاوز العالم رابطة ذلك كله بمثل أعلى فوق المثل ونور لا ينطفئ إشعاعه، بالله الواحد الأحد، الحي القيوم الذي لا تأخذه سنة ولا نوم»[1]. وبالفعل، فإنه لا إمكان مع تأليه العالم (القانون)، لإدراك الذات. كما أنه أيضاً لا إمكان مع تأليه الذات (أن تتحكم إيديولوجيا) لإدراك العالم. وإنما السبيل إلى الإدراك الصحيح، الإيمان بالحق على ما هو عليه، أي في قضائه إذا حكم القضاء، وفي قدره إذا نزل القدر.

د- رعب الزمان وامتلاك الآن:

الإنسان وجود حادث وكينونة في الزمان. ذلك على الأقل، الاكتشاف الأول الذي يرسخ في ذهن الكائن الذي لم يكن شيئاً مذكوراً وهو يستوعب أبعاد ميلاده وحداثته الكونية. وباعتباره كذلك، فهو كائن تاريخي، تلك حقيقة ثانية لا يكشفها التاريخ الجماعي للبشرية فحسب، وإنما يكتشفها الفرد وهو يصنع تاريخه الخاص عبر وجوده في الزمان.

وبقدر ما يتشكل التاريخ الخاص للفرد، ويمتد عبر تراكم إحداثياته، بقدر ما يشعر الكائن فعلاً أنه كينونة تاريخية أي في الزمان والمكان الموضوعيين. ويصبح الشعور بالكيان في حد ذاته، من خلال التاريخ وفي داخله أي من خلال الزمان الذي ينقسم حينئذٍ بحسب وهم الحاضر إلى ماض ومستقبل. ونقول وهم الحاضر لأن الشعور بالذات التاريخي، يحيلها مباشرة إلى الزمان من حيث هو إحداثية مكتملة، الأمر الذي لا يوجد إلا في الماضي أو في المستقبل استشرافاً وخيالاً. وفي خضم ارتهانها في ماضيها أو تغافلها عنه للانخراط بكل الوجدان في المستقبل، تغيب الأنا الحقيقية التي لا يمكن أن تكون إلا حاضرة. ويظهر مفهوم الكائن المحنط الذي أسره الماضي نهائياً رغم أنه ليس بمقياس الحاضر، إلا وهماً، أو الكائن «الحلم» الذي ليس أيضاً إلا حلماً رغم شفقة عديد الشعراء والفلاسفة عليه. وفي كلتا الحالتين، تعاطي الذاكرة أو تعاطي الخيال، تصنع ذات غريبة مضطربة صنع منها «الزمان» كينونة مرتعبة قد تقبل أي شيء إلا أن تحيا في الحاضر، أي أن توجد في «الآن». ما هي ملامح الكينونة في الزمان؟ وما هي شروط الوجود في الآن؟ وما هي أبعاد ذلك وتأثيراته على المسار الوجودي للإنسان، بما هو مشروع في الوجود الكامل أي الحر؟

1- ن. م، ن. ص.

ذلك ما سنحاول أن نرسمه الآن ونحن نتعرض إلى مفهوم الزمان عند «ابن عربي»، وصلته بالكائن، وحقيقة الموقف الصوفي عموماً من الوقت.

ولا بد من الإشارة أولاً إلى أن الزمان عند الصوفية يبرز على أنه «الزمان» الوجودي فقط. وذلك لأنه تعبير عن الأحوال الوجودية التي يمثل هو حبكتها»[1]. فالصوفية لا يتحدثون عادة عن الزمان الموضوعي، وإنما عن الزمان الممتلئ بالإنسان، أي من حيث هو حدث وانفعال، وعلامة وجدانية فارقة. ولذلك، فإننا نجد «ابن عربي» الذي مهر في إقامة مبادئ «وضعية» تشمل كافة معطيات الوجود، لم يتورع هنا في مسألة الزمان، تماماً كما في مسائل الوجود والإمكان والعدم من قبل، لكي يؤكد أن الزمان كمفهوم مجرد، هو أمر معدوم لا وجود له. وهو يشير بذلك إلى أنه لا وجود لزمان خارج المتزمن أي الموجود والحدث، فزمان الكائن عين وجوده وليس خارجاً عنه. يقول:

إن الزمان إذا حققت حاصله ... محقق فهو بالأوهام معلوم
مثل الطبيعة في التأثير قوته ... والعين منها ومنه فيه معدوم
به تعينت الأشيا وليس له ... عين يكون عليه منه تحكيم[2]

فكما أن الوهم يفترض طبيعة تظهر فيها أعيان الكائنات وتنتقش عليها صورها، فإنه يفترض زماناً يتحرك فيه الوجود، وليس في الحقيقة إلا الحركة ووجود الموجود. تماماً كما أننا نفترض وجود الله تعالى في الأزل والأبد مع أنهما ليسا بشيء سوى الوجود الإلهي نفسه.

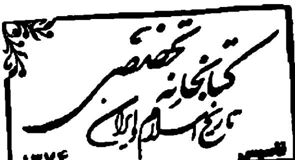
وفي مقابل ندرة استعمال لفظ الزمان لدى الصوفية، نجد لديهم استعمالاً مكثفاً للفظ غير بعيد عن معنى الزمان وهو الوقت.

وقد أورد القشيري في الرسالة تعريفات عديدة للوقت صدرت عن عدد من الصوفية وكان التعريف الأكثر بروزاً وإحاطة فيها تعريف أبي علي الدقاق الذي قال: (الوقت ما أنت فيه»[3].

1- A. Badaoui: Les points de rencontre de la Mystique Musulmane et de l, existentialisme p.49.

2- الفتوحات المكية 1/ 291.

3- القشيري: الرسالة ص31.



وفسر ذلك بأنك إن كنت بالدنيا، فوقتك الدنيا. وإن كنت بالعقبى، فوقتك العقبى. وإن كنت بالسرور فوقتك السرور، وإن كنت بالحزن، فوقتك الحزن»[1]. وقد علق أبو القاسم القشيري على هذا التعريف بقول: «يريد بهذا أن الوقت ما كان، هو الغالب على الإنسان»[2].

ولا يتجاوز «ابن عربي» هذا التعريف، بل يكاد يعيده بحذافيره عندما يعرف الوقت فيقول: «فإن قلت وما الوقت؟ قلنا: ما أنت به من غير نظر إلى ماض ولا إلى مستقبل. هكذا حكم أهل الطريق»[3].

«فابن عربي» يلتقي مع الدقاق، إن لم يكن أخذ منه تعريفه، في النظر إلى الوقت على أنه كيفية تمظهر وجود الإنسان. وبما أن التمظهر هو عمل اللحظة وهو تجل في الحين، باعتبار أن الإنسان لا يبقى على وضع واحد ولا على حال واحد زمانين، فإن الوقت هو الذات في لحظتها، أي على ما هي عليه الآن من كل النواحي، وفي كل الأوضاع. ومن الواضح أن هذا التعريف يركز على اللحظة الحاضرة التي يمكن أن نسميها أيضاً، «الآن» باعتبارها الحقيقة الوحيدة التي تتجلى من خلالها الذات على ما هي عليه. أما الماضي، فإنه لا يعرف الذات إلا على ما كانت عليه. والمستقبل يعرفها بما يمكن أن تكون عليه. وفي كلتا الحالتين، فإن الذات التي كانت والتي يمكن أن تكون، هي ذات وهمية لا معنى لها.

إذا اعتبرنا الحقيقة الكاملة، أي الحقيقة التي هي واقع في الوقت نفسه.

فالذات التي كانت، هي صورة مخزونة في الذاكرة، فهي حقيقة معقولة وليست واقعية إلا على نحو خاص. وكذلك الذات التي يمكن أن تكون، هي صورة في الخيال ولا سبيل إلى الحديث عنها كواقع إطلاقاً. فهوة العدم بين الواقع والخيال. أكبر من أن تخفى ونصل من خلال هذا إلى المعنى الضمني المختفي وراء تحديد الوقت بأنه «حاضر الذات» والذي يتمثل في اعتبار كل من الماضي والمستقبل بما هما نقطتان زمانيتان، استلاباً للذات وإيهاماً لها بوهم الكون.

1- ن. م، ن. ص.

2- ن. م، ن. ص.

3- الفتوحات المكية 2/ 133.

فحضور الذات، كونها في الوقت. واستلابها، خروجها عن حكم الوقت. ويظهر أنه ليس من معنى للخروج عن حكم الوقت، إلا العودة من خلال الذاكرة إلى الماضي، أو الاسترسال مع الخيال في المستقبل. وفي كلتا الحالتين، يقع طمس الآن والاعتداء على اللحظة، وإخفاء الحياة الكامنة فيها بإدعاء الحياة في كيان تجاوزته الحياة.

أما الحاضر، فإن الكائن يظهر على ما هو عليه ليس أكثر من ذلك. فيكون في ذلك، قد عبر تعبيراً كاملاً عن كيانه وذاته. فالحاضر هو وحده الذي يمكن من إبراز الكائن على هيئة كاملة أي بما هو حقيقة وواقع في الوقت نفسه. وفي الحاضر فقط، يمكن للكائن أن يمسك تلك «الحضرة المليئة»[1] المعبرة عن كلية ذاته والتي «تند به عن الصيرورة وتنأى بوعيه عن ندم الماضي وجزع المستقبل»[2]. على حد تعبير الدكتور زكريا إبراهيم. وفي الحاضر فقط يمكن الحديث عن الإنسان كفعالية وكطاقة فعل، الأمر الذي يستحيل ماضياً ويبقى في حكم الغيب مستقبلاً.

وباعتباره يجلي الذات في ملاء كينونتها أي كذات حية ذات فعالية، اعتبر الصوفية أن الاتحاد بالوقت شأن الصوفي وعلامته القاطعة. فالصوفي هو «ابن وقته»[3] هكذا قال الصوفية، ولم يشذ عنهم «محيي الدين» الذي أعلن أن «الأديب من كان بحكم الوقت، أو من عرف وقته»[4]. فالفقير «لا يهمه ماضي وقته وآتيه، بل يهمه وقته الذي هو فيه»[5]. فالانخراط في الواقع هو شأن كل مريد صادق يحيا الوجود كمغامرة وكإنجاز لا كمعطى. وباعتبار أن المستقبل وقبله الماضي، معطيات الذاكرة والخيال، فإنهما لن يسمحا بإظهار الفعالية ولا بتحقيق التغيير الذي ينشده المريد لذاته وللعالم، صحيح يمكن أن نشاهد الفعالية في الماضي، ولكن كحالة أي كوجود مكتمل لا خلاء فيه، أو بتعبير نجده لدى سارتر حديثاً كـ «وجود في ذاته». ويمكن أن نخمن ما ستكون عليه الذات في المستقبل ولكن كإمكان يفصلنا عنه العدم. وفي كلتا الحالتين، - لا تمظهر للذات كـ «وجود لذاته» ذلك أن شرط

1- زكريا إبراهيم: مشكلة الإنسان ص90.

2- ن. م، ن. ص.

3- الرسالة القشيرية، ص31.

4- الفتوحات المكية 2/ 133.

5- الرسالة القشيرية، ص31.

«الوجود لذاته» أن يكون في وضع يسمح له بالحكم على ذاته وتجاوزها، الأمر الذي لا يمكن حصوله إلا في الوقت، أي في اللحظة الراهنة بكل ما تحمله من إمكانات الفعالية الكاملة. فالنزوع والتجاوز يتأسسان في الآن.

وكما أن الكائن هو بحكم الوقت من معنى ما، أي بما هو ظهور على ما هو عليه، أو بعبارة وجودية، تمظهر وتجل، فالذات لا تظهر في الآن، وقد يصح ذلك على الماضي خاصة وعلى المستقبل بشكل أقل، ولكنها في الحاضر تتمظهر فقط، أي تظهر على هيئة متحركة نازعة، تحمل في أعماقها كل قلق الذات بإزاء مسؤولية الصيرورة، فإنه «الكائن» كذلك بحكمه على ذاته يحكم على الوقت. أن أيّ محاكمة للذات هي محاكمة للوقت. وأي موقف من الوقت، هو موقف من الذات.

ولم يكن «ابن عربي» أبداً غافلاً عن هذا المعنى عندما قال واصفاً القطب (صاحب الوقت)، بأن «الوقت له ما هو للوقت»[1]. لأنه بالأصالة لله لا لغيره»[2]. فمن يملك وقته يملك كيانه. ومن لا سيطرة له على وقته لا سيطرة له على كيانه. فهناك «تأليف بين الزمن وبين الكائن: ما دام الذي يملك أحدهما يملك الآخر»[3].

وهذا السر في الحقيقة، هو الذي سيجعل من الصوفي يصر أيما إصرار على كسب معركة «الوقت» أو فلنقل معركة «الزمن».

قد توضح لدينا أن الكائن يبرز بكلية ذاته في الآن، بينما يقع استلابه بجره إلى أنواع من الوجود الوهمي في الماضي أو في المستقبل وعليه، فإنه لا معنى لكسب «معركة الزمن»، «إلا التحكم في الوقت. ولا معنى أيضاً للتحكم في الوقت، إلا الكون بحسب الوقت. كيف يكون الإنسان بحسب الوقت ليصبح أخيراً هو الوقت في حد ذاته؟ ذلك من صميم أسئلة الحرية الصوفية. والحقيقة، أن الإجابة عن هذا السؤال تكمن في مجمل التجربة الصوفية والرد عليه

1- الفتوحات المكية 2/ 573.

2- ن. م، ن. ص.

3- A. Badaoui: Les points de rencontre de la Mystique Musulmane et de l'existentialisme p50.

يكون من خلال قراءة تجربة المريد في كل أطوارها. غير أنه يمكن التأكيد على شرطين أساسيين من دونهما لا يصفو الوقت للكائن ولا يخلص الآن للذات، تمارسه فتمارس الحياة الإنسانية في معناها الأصح، أي كحضور وفعالية وإنجاز وتجاوز في الوقت نفسه.

الشرط الأول للكينونة في الوقت، يتمثل في السيطرة على الوجدان، بتخليصه من حكم النفس وحكم الهوى. فما لم يصل العارف إلى مقام لا يفرح فيه بشيء قط ولا يخاف فيه من شيء قط[1] على حد قول «أبي يزيد البسطامي»، فإنه يخشى أبداً، من هيمنة قوى أخرى معروفة أو مجهولة لا قيمة لها في الحقيقة، تسيطر عليه باسم الخوف أو باسم الفرح لترده إلى مواقع الخوف أو الفرح في ماضيه أو ما يتوهم أنه مستقبله. تلك هي لعبة الأهواء «الشيطانية» مع الإنسان في الواقع، والتي كشف عنها التحليل النفسي كشفاً دقيقاً إلى حد بعيد. فالأهواء لا تفعل أكثر من رد الإنسان إلى مرغوباته، إلى أوقات كان فيها سعيداً أو إلى حالات يمكن أن يحصل فيها السعادة. وباعتبار خضوعه لحكم الهوى، فإنه لن يملك إلا الخضوع للقوة الأخرى المقابلة التي ترده قسراً إلى مواقع الخوف الرهيبة في ماضيه أو إلى ما يمكن أن يشكل له مصدر رعب في مستقبله. وليس اللا شعور في النهاية إلا مركزاً للمؤسسة «الأخرى» أي للذات الغائبة في ماضيها الضائع الذي هو في الوقت نفسه، مستقبلها المرفوض.

ولذلك فإن العلامة القاطعة التي تؤكد أن الكائن ليس خاضعاً للأهواء، كونه لا يعبد الله «بالحال»[2]، وإنما «يعبده في الحال»[3] أي بحسب ما هو مطلوب في الآن، ولا بحسب مشاعر ومعان قديمة نائمة في أعماق الذات.

أما الشرط الثاني اللازم لحكم الوقت ونفي الاغتراب عن الكيان الحق، فيتمثل في وجوب رفض الزمان الاجتماعي الذي يعبر بالضرورة، عن مفهوم تاريخي للكائن. فالزمان الاجتماعي، هو زمان الذات التاريخية المصنوعة على عين المجتمع وبحسب قيمه وأفهامه وعاداته وتقاليده. ولذلك فهو في حقيقته، زمان الآخرين. كما أن الذات التي يظهرها هي ذات «الآخرين» متمثلة

1- راجع أبو نعيم: حلية الأولياء 10/ 39.

2- أبو نعيم: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، 10/ 39.

3- ن. م، ن. ص.

في الذات «كما يريدها الآخرون». وهذه الذات الاجتماعية، تستلب اللحظة لمصلحة التاريخ أي الماضي في نهاية الأمر، وتغيب الذات من حيث هي فعالية ومغامرة، لتعطيها ما يؤسس صمتها ونهايتها عندما تصوغ لها مستقبلها، وتؤول بها إلى القبول بالحكم الجماعي في الكينونة وليس الفردي، كما هو الأمر في أصالته.

هكذا، فإن الذات في كلتا الحالتين، حالة الرضوخ للأهواء، وحالة القبول بالزمان الاجتماعي، تسلم حقها في الوقت «الحضرة»، لقوى معادية لن تتوانى عن تغييبها والقضاء عليها. ولن يكون ذلك إلا بأن تفوت عليها فرصة الكائن الحقيقية الفعلية في الالتحاق بذاته الأصيلة التي لن يجدها إلا في الوقت الذي يصبح فيه هنا، أي في الآن الجامع للحضرة الإنسانية بأبعادها الكاملة.

فكيف يمكن الوجود في الآن؟

نشير بدءاً أن «ابن عربي»، قد استفاد من تعريف (أفلاطون» للزمان بكونه «الصورة المتغيرة الثابتة للأبدية»[1]. لكي يعقد مقارنة بين «الزمان» الإلهي والزمان الإنساني يشير فيها إلى أن «نسبة الأزل إلى الله، نسبة الزمان إلينا»[2] فكما أن الوجود الإلهي لا يمكن تصوره من غير إدخال فكرة الأزل فإن الوجود الإنساني لا يمكن تصوره من حيث هو وجود ممكن، دون الاستعانة بفكرة الحدوث أي الزمان. وحقيقة الأمر، أن الأزل كما الزمان، لفظتان لا معنى حقيقي لهما. فنسبة الأزل «نعت سلبي لا عين له. فلا يكون عن هذه الحقيقة وجود. فيكون الزمان للممكن، نسبة متوهمة الوجود لا موجودة»[3] ولكن لماذا وقع افتراض الأزلية والزمان إذن؟ والإجابة: أن ظهور الذات الإلهية على هيئة الكمال التام، لا يتم إلا في إطار معنى الأزلية. فكأن الأزل هو عين ظهور الله بالتمام والكمال، أي عين الوجود الإلهي الكامل، وهذا هو في الحقيقة معنى «الآن الدائم» الذي يعرفه الكاشاني بقوله إنه «امتداد الحضرة الإلهية، الذي يندرج فيه الأزل في الأبد»[4].

1- إميل بريهييه: الآراء الدينية والفلسفية لفيلون، ص115.

2- الفتوحات المكية 1/ 291.

3- ن. م، ن. ص.

4- اصطلاحات الصوفية، ص11.

وأين يندرج الأزل والأبد معاً؟ يجيب الكاشاني: «وكلاهما في الوقت الحاضر، لظهور ما في الأزل على أحايين الأبد. وكون كل حين منها مجمع الأزل والأبد. فيتحد به الأزل والأبد والوقت الحاضر. فلذلك يقال له باطن الزمان، وأصل الزمان، لأن الآنات الزمانية نقوش عليه وتغيرات تظهر بها أحكامه وصوره. وهو ثابت على حاله، دائماً سرمداً»[1].

هذا الآن الدائم، الذي يجمع الأزل بالأبد بالآنات الزمانية المتعينة على شكل أحكام تظهره وتكشف عن أبعاده، ليس في الحقيقة سوى الذات الإلهية، من حيث هي الحضرة الوجودية الكلية، التي ملأت الوجود قديمه وحديثه، والتي لا يند عنها شيء أصلاً، حتى الوجود المحدث ليس إلا تجليات متعينة لها، وظهوراً لأسمائها وأحكامها، على حد ما رأينا عند «ابن عربي». وعليه فيمكن القول أن كون الذات الإلهية تحيا آنها الدائم، كونها تمارس وجودها الدائم الأزلي والأبدي في الوقت نفسه. وليست الحضرة إلا هذه، أي ظهور الذات بكليتها.

وما قلناه نفسه عن الآن الدائم بالنسبة لله، نسنده إلى الزمان بالنسبة للإنسان. فالإنسان يعيد في حياته تمثل الأزلية والأبدية، ولكن في وضع مختلف، أي كماض وكمستقبل. وكل من الماضي والمستقبل، لا يلتقيان إلا في الحاضر الذي يعني في حقيقته، ظهور الذات كحضرة مكتملة الوجود تحوي كل ماضيها وكل مستقبلها ولكن لا تظهرهما إلا على شكل وجود، أي كتمظهر مكتمل لا يحتاج معه فعلاً إلى تجريد الزمان عن الكيان وفصله عنه. ولذلك ففي الحضرة الكاملة، نكتفي عادة بمشاهدة الوجود فقط، إذ تعطينا مشاهدته شعوراً بالكمال والتمام يشعرنا ضمناً، بوجود الأبعاد الزمانية الثلاثة وانصهارها في لحظة واحدة، هي لحظة الحضرة «أو إن شئنا «الحضرة» فقط.

ففي الحضرة يلتقي الزمان بالأبدية، ونشعر كما قال: «برجسون» بأن الأبدية لا تحلق فوق الزمان كحالة مجردة، وإنما هي التي تؤسس هذا الزمان كواقع»[2]. أي كحضرة مليئة. هل معنى ذلك أننا سنستبدل الصراع المعروف بين فكرة الأزلية وفكرة الزمان، بالحديث عن مبدأ الالتقاء بينهما في الآن؟

1- ن. م، ن. ص.

2- Henri Bergson: *L,* Evolution creatrice. Bibliotheque de la philosophie contemporaine p. 343.

هذا صحيح إلى حد بعيد، فإن فكرة الصوفية حول «الآن» قد تشرحها بجلاء كبير، نظرية برجسون حول الديمومة. وعلى كل حال فنحن هنا، أمام تعريف للكائن على أساس من الوجود الذي لا ينفي الزمان، ولكنه أيضاً يعتبره متضمناً فيه لا خارجاً عنه.

ويبدو أنه لا مندوحة من التفريق بين الحضرة المطلقة الإلهية والتي يظهر مطلقها في عين أزلها وأبدها. فتتجلى على هيئة حضرة كاملة، أي كوجود في ذاته، وبين الذات الإنسانية التي تريد أن تحيا «الآن» ولكن دائماً في إطار الزمان. فلا إمكان للخروج عن الزمان. فهو مشهد كلية الذات الإنسانية، وهو أزلها وأبدها اللذان يبرزهما كما أسلفنا، ماضي الإنسان ومستقبله.

وبما أن الإنسان وجود لذاته، أي مشروع في الماهية، فإنه لا يستطيع تمثل حضرته على وجه التمام، إلا كلحظة هاربة في الوجود الكلي الإلهي. ولا يقدر على استشعار أبديته، بل تتجلى له حياته على أنها طلب للأبدية. لذلك فبقدر ما يحس الكائن بإمكان تحصيل الحضرة وامتلاء الكيان في الآن، يشعر كذلك بأن هذه الحضرة لا يمكن أن يقع تمثلها في زمانه المتحرك. «اللهم إلا في لحظات قصار تدوم دوام البرق الخاطف»[1]. كما أكد زكريا إبراهيم، الذي يضيف «إننا لا ننكر أن الإنسان موجود زماني يحن إلى الأبدية، ومن هنا فإنه قد يحاول أن يلغي الزمان لكي يستمتع بثبات الأبدية، ولكننا لا نستطيع أن نلغي الزمان إلا في الزمان»[2]. إلغاء الزمان لتحصيل الأبدية، ذلك هو فعلاً طرح بشكل ثان لإشكالية الحرية الصوفية، التي تجلت لنا في شكلها الأول، على أنها محاولة في إلغاء الوجود النهائي ليظهر الوجود اللانهائي.

ولكن، أيّ أبدية تطلب؟ هل هي الأبدية الحقيقية الإلهية؟ أم أبدية الكائن اللا أبدي، ولكن أيضاً الطامح إلى الأبدية؟

من استقرائنا للتجربة الصوفية من خلال «ابن عربي»، يتجلى لنا أن الصوفية كما اعتبروا الوجود الإنساني الناقص مبدأ نحو السعي إلى الوجود الإنساني الكامل، فإنهم أيضاً اعتبروا الزمان باباً نحو الأبدية والخلود. أبدية وخلود يخصان الكائن المتناهي لا سواه.

1- زكريا إبراهيم: مشكلة الإنسان، ص91.

2. ن م، ن ص

إن لكل وجود زمان يخصه، وحضرة لا تستوعبه سواها. والإنسان الكامل بما هو حضرة الاكتمال الإنساني، لا يمكن أن يعبر عنه إلا زمان كامل، أي أبدية وآن مكتمل، ولكن في الوقت نفسه إنساني أيضاً. وعليه، فإن نضال الإنسان من أجل الكمال هو في الوقت نفسه، نضال من أجل الأبدية. فلا كمال إلا في الأبدية، ولا وجود حقيقي إلا في الخلود. بذلك يصبح نضال الإنسان من أجل تحصيل الخلود الذي يبرز في الدين الإسلامي من خلال فكرة الآخرة، التي هي عقيدة وركن أساسي في الإيمان، ممارسة للتحرر من أسر التفتيت الذي يمارسه الزمان على الكائن إذ يفصله إلى ماض ومستقبل.

وبما أننا لاحظنا أن الماضي والمستقبل ليسا في الحقيقة، سوى مظهرين يستوعبان الوجود الإنساني الناقص، بل المورط في أسر الذاكرة أو أسر الخيال نظراً لتحكم الهوى بكل أبعاده الوجودية في الكائن، فإننا لا نجد الآن صعوبة في الاستنتاج أن في التحرر من الوجود الناقص، تحرر أيضاً وفي الوقت نفسه، من الزمان الناقص. وفي القضاء على الأهواء، ظهور للكائن في حضرته الوجودية الأصيلة الكاملة.

فالمعركة التي تخاض لكسب الوجود الكامل، هي ذاتها المعركة التي يخوضها الصوفي لكسب «الزمان الكامل» أو لنقل الأبدية والخلود. إن الآن الدائم هو الوقت الدائم[1]. ولذلك فإن ممارسة التحرر من الزمان، لا تتم بإلغاء الزمان عبر إحداث الزمان الخاص الذي قد يصبح في فلسفة ما، «نرفانا» تلغي نهائياً الصلة بالآخر وتغرق الذات في أتون ذاتها، ولكنها في المقولة الصوفية، تتم في اتخاذ موقف من الزمان «الوقت». الأمر الذي يتم بتحرير الوجدان من الأهواء، ويرفض الانخراط في الزمان الاجتماعي المتماهي مع الذات الاجتماعية. صحيح أن كل مقولة تلغي الزمان، لا تملك في النهاية إلا أن تفرز زمانها الخاص، ولكن زمان الصوفية الخاص، ليس خارج هذا الزمان وإنما هو فيه، تماماً كما أن إيمانهم بالآخرة لا يتم خارج هذه الدنيا بل فيها، ومن خلالها. والواقع أيضاً، أن الانخلاع عن الزمان في مفهومه الاجتماعي، بقدر ما شكل سبيلاً للاغتراب لدى البعض حتى من الصوفية أنفسهم، إلا أنه كان بالنسبة لكبار العارفين، مبدأ للثورة، ومنطلقاً لتحرير الذات.

1- الكاشاني: اصطلاحات الصوفية، ص28.

فالذات لن تتحرر إلا باستحداث زمانها الخاص، الذي هو في النهاية إيقاعها الخاص في أبد الوجود وأزله، أي تمثلها الخاص للأزلية والأبدية. الأمر الذي يذكرنا مباشرة بمعنى الثورة على المستوى الوجودي، والتي تعني في مفهومها الأعمق، التمثل الخاص للألوهية بحسب وضع يعترف بذاته وبأحقيتها في التأويل تأويل الوجود على شرطها.

لقد تحدث «بوذا» قديماً عن «الولادة الأخيرة»، التي تحرر الإنسان من أسر الولادات الجزئية المتعاقبة، وسلم كيانه للوجود الواحد. وحديثاً صاح «مارسال» إن الأمل وحده هو الذي يستطيع أن يخترق الزمان، لأنه يشعر بأن الزمان لا يقوى على أن يحتبس تلك النفس الإنسانية الخالدة التي تنفذ من خلالها حتى الأبدية»[1].

وأعلن «كيركجارد» أن الاختيار الأول الحقيقي للإنسان «هو اختيار الأبدي الكامن في ذاتي الفانية، وكيما يختار المرء الأبدي، ينبغي أن ييأس من كل ما هو فان نهائي»[2].

وكأنهم كلهم، قد وقفوا أمام تساؤل واحد: كيف يتحرر الكائن من رعب الفناء ومن تيه الزمان؟

وأمام نفس هذا السؤال، وقف «ابن عربي» عندما صرح بتسليم نفسه للوجود الإلهي الواحد. ففي الوصول إلى الله، وصول إلى الأبدية وتحقيق للآن. حينئذٍ «ارتبط آخر الأمر بأوله، وانعطف أبده على أزله. فليس إلا وجود مستمر وشهود ثابت مستقر»[3].

2- عرفان الحرية: إسراء المريد ومعراج العارف:

التجربة الصوفية تجربة عرفان وكشف. والصوفي هو في أصدق أوصافه ذلك العارف الذي عشق الحقيقة وفني في طلبها فناء مطلقاً. ولذلك فليس غريباً أن نجد تركيزاً واضحاً على القيمة المعرفية في تسمية علم التصوف. حيث سمي «علم القلوب وعلم الأسرار، وعلم المعارف، وعلم الباطن، وعلم الأحوال والمقامات، وعلم السلوك، وعلم الطريقة، وعلم المكاشفة»[4].

1- راجع زكريا إبراهيم: الفلسفات الوجودية ص60.

2- راجع مطاع صفدي: الحرية والوجود، ص65.

3- الفتوحات المكية 1/ 48.

4- مصطفى عبد الرازق: التعليق على مادة تصوف، دائرة المعارف الإسلامية، تأليف مجموعة من المستشرقين. مجلد 8 مادة تصوف (ص282).

والتجربة المعرفية الصوفية والتي درجنا إلى الآن على تسميتها بالعرفان تجربة تكتسي خصوصيات عديدة سواء على مستوى المنهج أو على مستوى المقولة، الأمر الذي يجعل منها بالفعل «طريقة خاصة» وإن كان الصوفية يلحون على أنها «طريقة الخاصة» من أهل الله.

أما «ابن عربي»، فإنه لا يفتأ يصرح أنه لا يقدم لقارئه تأملات ذاتية ولا فكرا ناشئاً عن نظر واستدلال، وإنما نجده يصر على التأكيد على أن كل ما يعرضه في الفتوحات المكية أو في فصوص الحكم وكذلك في غيرهما إنما هو عن «إملاء إلهي وإلقاء رباني، أو نفث روحاني في روع كياني»[1]. ذلك هو العلم اللدني، المطلب الصوفي الأسنى الذي بتحصيله لا يصبح المريد «عارفاً» فقط وإنما أيضاً «وارثاً» لدرب النبوة الموصولة بالله عبر الوحي المستقيم.

وقد لا نحتاج إلى تدقيق مفرط لكي نفصل بين المعرفة والوجود في فلسفات المتفلسفين وفي تأملات الحكماء، غير أن التجربة الصوفية تنطوي على ربط محكم للمعرفي بالوجودي إلى الدرجة التي نشعر معها أنه لا فاصل في عرف الصوفي بين الأمرين. وبالفعل، فإن المطلع على «ابن عربي» مثلاً يجد أنه لا يكاد يفرق بين المجالين، بل إنه يلح على أن كل معرفة هي من وجه آخر تجربة وجودية، وكل وجود هو تمظهر وتجل لمعرفة ما. فالعرفان يؤدي إلى الوجود، والوجود يكشف عن العرفان في تلاؤم وانسجام جديرين فعلاً بدراسة عميقة منفردة.

لذلك، يمكن القول أن الصوفي لا يقدم لنا معرفة نظرية بقدر ما يحدثنا عن تجربة عاشها. وبمعنى آخر، أن أيّ حقيقة يسوقها الصوفي، هي في المقام الأول ذوق وممارسة وتجربة، الأمر الذي يجعل من التجربة الصوفية تجربة وجودية.

فالعرفان الصوفي كما يجليه «ابن عربي»، هو نتيجة سلوك ينتظم المريد في «الطريقة» التي تقوده عبر سلسلة من أنواع التطهر والتصفية إلى محجته البيضاء وحقيقته الناصعة التي لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها. وعلى ذلك، فإنه لا عبرة عند الصوفية بقول يأتي من خارج الطريقة أي من خارج التجربة، ذلك حديث «باطل» أو في أحسن

1- الفتوحات المكية 3/ 456 وراجع أيضاً: عبد الوهاب الشعراني: الكبريت الأحمر في علوم الشيخ الأكبر. مخطوط دار الكتب الوطنية التونسية ورقة 2، وكذلك إبراهيم القارئ البغدادي: الدر الثمين في مناقب الشيخ محيي الدين ص46.

الأحوال، حديث نفس أو فكر لا يرقى إلى الحديث «الإلهي» الـذي يسر بـه إلى عبـده في تجليات وواردات لا تنقطع ما دام القلب ينبض بحب الله وبتمجيده.

ويمكن قراءة التجربة العرفانية عند «ابن عربي» على أساس من كونها تجربة إسراء ومعـراج يقوم بهما الصوفي تأسياً بـ محمد ﷺ، الذي ورث في إسرائـه الأرض بوراثـة حـق تأويـل تاريخهـا. وتمكن في معراجه من رؤية الغيب فانكشف له بذلك السر، سر الحقيقة المغيوبِ الذي مـن دونـه تبقى حقائق الوجود ظواهر لا معنى لها.

وكما أن محمداً عليه السلام استطاع في إسرائه ومعراجه، أن يوحد بين القراءتين[1] فضم في وعيه عالم الغيب إلى عالم الشهادة لتنجلي له الحقيقـة كاملـة، ويـصبح بـذلك المجـلى الأنـصح للحقيقة والصورة الإلهية في مجلاها الإنساني الأصفى، فإن الصوفي مطالـب أن يتأسـى بنبيـه، فيخلص ما بين إسرائه ومعراجه إلى ذاته الأصيلة، ذات العارف الذي وصل إلى عـين اليقـين، فاستحق بذلك أن يكون الوارث للعلم النبـوي. وأن يحقـق بالتـالي الاسـتمرار لهـذا التـاريخ النبوي الذي يمثل عبر تاريخ الإنسانية، تجربة واحدة متميـزة، هـي تجربـة العبـد في الاتـصال الحقيقي بالله تعالى. وفي الإسراء، يحرر المريد الحقيقة من عوائقها، ومن مختلـف الأغـشية التـي تحيط بها عبر تحرير منهج الوصول من كل أنواع المحدودية والحصر. أما في المعراج، فإن الحقيقة هي التي ستحرر المريد، بأن تجعل منه العارف المكاشف، الذي يرى الأشياء على ما هـي عليـه فلا يغيب عنه حقيقة نفسه ولا حقيقة العالم ولا حقيقة ربه.

كيف جلى «ابن عربي» رحلة المريد في إسرائه ومعراجه؟ وكيف تؤدي هذه الرحلة إلى تحرير الكائن بتمكينه من الحقيقة التي بها سيمتلك سلطة معرفة الأشياء عـلى مـا هـي عليـه، ومحـاورة الوجود في جوهره لا في ظاهره؟ ذلك ما سنحاول أن نتلمسه الآن ونحـن نعـالج هـذا الجانـب المثير من العرفان التحريري.

أ- إسراء المريد: **نحو منهج تحريري:**

الصوفي هو ذلك الإنسان المؤمن بالحقيقة إيماناً ثابتاً، والراغب في تحصيلها والانضواء تحـت

1- راجع محمد أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية ص77.

سلطانها رغبة لا تهدأ بل تزداد عبر الأيام. وباعتباره مؤمناً بأن لا شيء يضاهي الحق في عظمته وقيمته، فإن قلب الصوفي يبقى أبداً معلقاً بالحق طالباً للاقتراب منه حينئذٍ ينشأ الظمأ ويشتد العطش «فإن كنت مؤمناً، فالإيمان يعطيك الظمأ. ويشتد عطشك ويقل على قدر إيمانك. ومن ليس بمؤمن، لا ظمأ عنده البتة لشرب التجلي.. ولا يحصل إيمان إلا والظمأ يصحبه فيزيد بالذوق فافهم»[1].

وفي لحظة من لحظات الحنين الجارف إلى الحق والظمأ الشديد إلى تجليه، يقرر المؤمن أن «يسلك» الطريق إلى ربه، عندئذٍ يصبح «المريد» وتبرز إلى الوجود كينونة جديدة لا تعين لها إلا من حيث هي سيرورة نحو الحق.

والواقع أن إطلاق لقب «المريد» و «السالك» على الصوفي المبتدئ، ليس من باب التلاعب اللفظي بقدر ما هو تعبير جد موفق عن اللحظة الوجودية والمعرفية التي عليها طالب المعرفة بربه ومبتغي الاتصال بالحق تعالى. فالمريد هو الإنسان حين يستقيم طلبه للحق، ويشتد إليه حنينه إلى الدرجة التي يقرر فيها أن لا مصير له بعيداً عن الحقيقة وعن أجوائها. حينئذٍ، يطلب السلوك ويتخذ إلى الله الوسيلة، تلك هي الطريقة المستقيمة التي يرجو أن تؤديه إلى الحق، إذ في الحق يمكن أن تبرز له حقيقته هو، ومن خلالها يستطيع أن يعرف نفسه.

ولا ريب أن وصول الإنسان إلى قرار «إرادة الحقيقة» وإعلانه «السلوك»، لا ينبع من فراغ وليس أيضاً نتيجة نزوة عرضية، إنه حينئذٍ يساوي عدمه، ولكنه بحسب «ابن عربي» يتأسس على أمرين على الأقل، أولهما ما أكدناه من الظمأ إلى الحقيقة والشعور برغبة جارفة في الالتحام بها، هذا الشعور الذي عبرت عنه عديد القصائد الصوفية الرائعة. من ذلك قول «السهروردي المقتول»:

أبداً تحن إليكم الأرواح — ووصالكم ريحانها والراح
وقلوب أهل ودادكم تشتاقكم — وإلى لذيذ وصالكم ترتاح
وارحمتا للعاشقين تكلفوا — ستر المحبة والهوى فضاح[2]

1- الفتوحات المكية 2/ 549.

2- انظر موسى الموسوي: من السهروردي إلى الشيرازي، بيروت، دار المسيرة، ط1، 1979، ص18.

فالنزوع إلى الحقيقة الذي يبرز على شكل حنين جارف يوجه القلب إلى عشق واحد، ما يلبث أن يملك عليه أقطار نفسه فلا يجد بدا من تلبية نداء تلك الأصوات وتلك العوالم الأخرى التي تبرز له من حين لآخر، أحلاماً واعدة بمعان وبآفاق لا قبل للواقع بإظهارها ولا بتحقيقها، وليس من سبيل إليها إلا التنصل من هيمنة الواقع وإعلان الرفض للاحتواء والتسلط اللذين يمارسهما الموضع الكوني والمنهج المعرفي المحدود، عقلاً كان أو حساً.

أما الأمر الثاني الذي يؤسس الإمكانية الفعلية للانخراط في الطريقة والاتصاف بصفة «المريد»، فهو الإيمان بإمكانية الوصول إلى الحقيقة والشعور الفعلي أن الحق لا يستعصى على طالب، وأنه يقبل كل من توجه إليه بقلب سليم دون أي تحديد آخر.

يقول «ابن عربي»: «فإذا علمت أن الله لا يستحيل عليه خلة عباده، فاجهد أن تكون أنت ذلك الخليل بأن تنظر إلى ما يؤدي إلى تحصيل هذه الخلة الشريفة، فإنك لا تجد لها سبباً إلا الموافقة. ولا علم لنا بموافقتنا الحق، إلا موافقتنا شرعه»[1]. وعلى ذلك فإن أول مستلزمات الطريق، الأمل الحقيقي في إمكانية تحقيق نتيجة ما، وفي إمكانية الوصول إلى الغاية المرجوة. وهذا الأمل لو حللناه، لوجدناه ينطوي على بعدين: أولهما إيمان الإنسان بأصالة وجوده، وثانيهما إيمانه بعظمة ربه وبعدالة إلهه. لذلك، فلا إمكان للانطلاق الفعلي وللسلوك إلا إذا تحرر الكائن نهائياً من تصور نفسه على أنه كينونة عرضية خاطئة، وتحرر كذلك من سلطة الواقع، التي تتبدى ظاهرياً كسلطة نهائية لا مجال لتجاوزها. إن الانخراط في الطريقة يضمن على الأقل، بداية الانطلاق نحو تكسير طوق اليأس المطلق الذي يلف وجدان عديد البشر، والذي يستند إلى «وهم» أنه لا إمكان لتغيير شيء البتة، والذي نعلم قطعاً أن عديد الفلسفات والتحليلات المتشائمة للإنسان تدعمه وتقويه.

وعلى أساس من صدق الحنين ومن قوة الأمل، يتأسس الطريق إلى الحق وينطلق السلوك إلى الله. ولكن أي طريق؟

هنا يؤكد «ابن عربي» أن كل سالك إنما يدشن بسلوكه طريقاً جديدة نحو الله، وكل طالب

1- الفتوحات المكية 3/ 271.

ينشئ بطلبه، طريقة أخرى تنضاف إلى طرق الوصول. فالطريق ليست مفهوماً عاماً يستوعب كل المريدين، وإنما كل شخص هو «طريقه». فلا فاصل بين المريد وبين طريقه، بل إن السالك ليس في النهاية سوى سلوكه. فالطريق يحدث بحدوث السلوك. قال «ابن عربي»: «لكل شخص طريق لا يسلك عليها إلا هو. قلت فأين هي هذه الطرق؟ قال تحدث بحدوث السلوك»[1].

وهذا الأمر يعني في النهاية أن «الطرق إلى الله تعالى على عدد أنفاس الخلائق يعني أن كل نفس طريق إلى الله»[2].

وهذا التوحيد الرائع بين السالك والسلوك، وبين الطريقة والمريد، يبين لنا أن «ابن عربي» لا يرى في الطريقة مساراً تقليدياً في ممارسة الشعائر والقيام بأنماط العبادات، وإنما الطريق في عرفه، درب يبدعه المريد بنفسه وباب يفتحه السالك الأمر الذي يجعل من مسار العرفان مشروعاً إنسانياً، فردياً صرفاً، أي درباً مبنياً على قرار واع وعلى إرادة حرة من دونهما لا يمكن تأسيس بداية صحيحة مؤدية للعرفان. والحقيقة أن «ابن عربي» رغم حديثه في بعض رسائله وكتبه، عن الحياة الصوفية الجماعية، وعن الطريقة التي تضم أتباعاً عديدين، إلا أنه جسد من خلال تجربته الشخصية وكذلك من خلال جوهر عرفانه، أنموذج الصوفي الفرد، السالك لطريقه التي أبدعها بنفسه، والممارس لتجربة صوفية فريدة لا تنطوي على أي التزام بتقليد سابق، إلا أن يكون ذلك من قبيل الاقتناع والتأسي المشروع في هذا الباب.

إن الطريق الذي نبدعه بأنفسنا والمسلك الذي نرسمه بسلوكنا، هو من دون ريب إنجاز ينطوي على مغامرة كاملة، وعلى مخاطرة لا تتستر وراء النمط ولا تختفي وراء «الشيخ» الذي يحجبها عن المخاطر الحقيقية الحرية بأن تواجه فرداً في رسمه لدربه الذاتي. وبما أنه مغامرة وإنجاز، فإن هذا الطريق هو في النهاية طريقنا نحن وهو أيضاً، دربنا الذاتي الذي يعبر عن انتمائنا بوضوح وصراحة لا غبار عليهما.

وبتأسيس الطريق وإعلان السلوك، ينطلق الإسراء، يعلنه الإنسان المؤمن الذي يصبح الآن

1- ن. م 3/ 349.

2- الفتوحات المكية: 2/ 317.

«المريد» طالب المعرفة بالحق، والذي يطمح إلى أن يؤديه إسراؤه إلى المعراج، إذ فيه يصبح العارف المحقق الذي رفعت عنه الحجب والأغشية. فما هي مظاهر إسراء المريد؟ وما هي أبعاده على مستوى تحرير الذات من حيث هي كيان «عارف» من أنماط الجهل وظلمات الحجاب؟

يتبين لنا من خلال دراسة آثار «ابن عربي»، أنه يتحدث عن إسراءات عديدة للمريد تختلف باختلاف مجالاتها، ولكنها تتفق من حيث جوهر مقصدها المعرفي ومبتغاها التحريري.

و «ابن عربي»، مجاراة منه للمعنى اللغوي للإسراء، لا يتورع عن استعماله للتعبير عن كل حركة قاصدة، وعن كل فعل إنساني يتجه إلى تحقيق فتح معرفي مطلوب. غير أننا يمكن أن نحصر هذه الإسراءات المتعددة في اتجاهين كبيرين، أولهما إسراء المريد في ذاته، وثانيهما إسراؤه في عالمي الحس والمعنى عبر براق التأويل. وفي الإسراء الأول، يهدف المريد إلى تحرير جوهر الإنسان من ظاهره. أما في الإسراء الثاني، فيتجه إلى تحرير حقائق الأشياء وجواهر المعاني من أشكالها وظواهرها. والغاية من كلا الإسراءين، تحرير الحقيقة من الباطل عبر الطريقة فكيف يتم الإسراء في الذات؟ وإلى أي مدى يمكن أن يسفر عن تجلية الذات العارفة الأصيلة؟

رأينا أن الصوفي يهدف إلى الدخول في «الحزب النبوي» عبر وراثة علم النبوة، العلم اللدني الذي لا دخل للفكر فيه، بل هو نتيجة كشف وعيان هما أرقى من كل فكر.

ولكي يصل إلى غايته تلك، فلا بد له من الانخراط في عمل متواصل قوامه تهذيب النفس وتصفية القلب، حتى يصل إلى اللحظة التي يصبح فيها قابلاً للأنوار الإلهية والأسرار الغيبية.

هذا العمل المتواصل، يندرج في إطار درب كامل وطريق واضح هو ما نسميه الإسراء. فالإسراء في مستواه الأول، هو إسراء المريد في ذاته وولوجه إلى كيانه يستجلي أبعاده ويستصفي أحسن ما فيه، قلبه لكي يجعل منه في ختام مرحلة المجاهدة، مرآة صافية تقبل التجليات الإلهية.

وبما أن الغاية واضحة، فإن الصوفي لن يجلس ليتأمل ما يؤول إليه حاله ولكي يفكر في معنى الوجود وحقيقته.

ذلك شأن من يطلب حقيقة غائبة، بل سيستدعي الإرادة وينخرط في الطريق مريداً طالباً سبيل ربه، منيباً إلى الحقيقة، مسلماً لها أمره في مبدئه ومصيره لذلك فإننا نوافق الجابري عندما

قال: إن «العرفان يقوم على تجنيد الإرادة وليس على شحذ الفكر. بل يمكن القول أنه يقوم على جعل الإرادة بديلاً عن العقل»[1].

وأول ما سيفعله المريد «في سبيل معرفة حقيقية بنفسه، محاولة فصلها عن العالم الخارجي وذلك «بالخلوات والأذكار المشروعة لصفاء القلوب»[2]. ولا يقصد «ابن عربي» بالخلوة، المعنى المتعارف والمتمثل في اعتزال الناس وترك معاشرتهم وإن كان لا يرفضه، ولكنه يعتبر أن الخلوة الصحيحة هي عزوف القلب عما سوى الله وتخليه عن ما سماه هو «هذيان العالم». ويتحقق انفراد المريد بنفسه أيضاً عبر القطع مع العادات والتقاليد المعروفة، والانفصال عن السنن الاجتماعية المتوارثة والتي تشكل على مر الأيام، سلطاً مطاعة من قبل الجميع تؤسس سلطانها في اللا شعور قبل الشعور، وتنغرس في أعماق الكائن كقوى مهيمنة لا راد لحكمها. لذلك اعتبر «ابن عربي» أن «الطريق مبني على قطع المألوفات وترك المستحسنات»[3]. إن مألوف العادات ومستحسن الأهواء، تؤدي رويداً رويداً إلى افتقاد الكائن لأصالة كينونته، وتحيله إلى كينونة باهتة نمطية لا معنى لها. ولذلك فإن القطع معها هو في الوقت نفسه، إعلان لرفض الشخصية العامية النمطية التي يجدها الناس في العادة، الأنموذج الأقرب والأسهل، فيتقمصونه فيقعون بعد ذلك في أسر لا فكاك منه إلا لذوي الهمة وأولي الإرادة من الرجال. وبالقطع مع المألوفات، يكتسب المريد أول ملامح خصوصيته وتفرده والتي بمقتضاها يدخل في عرف «الخاصة» وينفصل عن «عامة» الناس.

والمريد مطالب إلى ذلك، بمقاومة نفسه الأمارة بالسوء المتحالفة مع الخواطر الشيطانية والتي تدعوه إلى اللذة وتبعده بالتالي عن الحقيقة. هنا ينفتح باب المجاهدات والرياضات النفسية من أذكار مختلفة وأنماط من التعبد والأعمال منها ما عرف عن الرسول ﷺ، ومنها ما ابتدعه الصوفية أنفسهم رغم أنهم يدعون دائماً أنهم لا يتجاوزون سيرة نبيهم ولا ينفردون عنه بسنة.

ويتنزل الزهد في الدنيا ولذائذها في هذه المرحلة، حيث يعتبر لازمة ضرورية للتمكن من

1- الجابري: بنية العقل العربي ص259.

2- الفتوحات المكية 1/ 271.

3- «ابن عربي»: التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، ص235.

السيطرة على النفس، وللوصول إلى حقيقة الذات وجوهرها الخفي. إن الزهد هو المنطق الذي يعتمده المريد ليرد على كل أشكال الإغراء بأهداف زائفة قريبة، وللوقوف أمام كل أنواع الشخصيات النمطية الاستهلاكية التي يقدمها له مجتمع الاستهلاك والتبذير. ولذلك فلا معنى لكون المريد مريداً ما لم يزهد، وكلما عظم ما يزهد فيه المريد، كلما كان ذلك وعداً صحيحاً بالتمكن من قطع دروب الإسراء للوصول إلى المعراج. وتذكر سير الصوفية نماذج باهرة في الزهد، دلت فعلاً على أن القوم لم يكونوا يهزلون بقدر ما كانوا فعلاً يرغبون في تأسيس معنى لحياتهم، وفي الوصول إلى نتيجة ما، نتيجة هي وحدها الكفيلة بأن تجعل وجودهم مبرراً ومشروعاً.

يذكر القشيري عن أبي يزيد البسطامي أنه قال لما سئل عن ابتدائه وزهده «ليس للزهد منزلة. فقلت لماذا؟ فقال: لأني كنت ثلاثة أيام في الزهد، فلما كان اليوم الرابع خرجت منه.

اليوم الأول زهدت في الدنيا وما فيها. واليوم الثاني زهدت في الآخرة وما فيها واليوم الثالث زهدت فيما سوى الله»[1].. ويضيف: «فلما كان اليوم الرابع، لم يبق لي سوى الله. فهمت، فسمعت هاتفاً يقول: يا أبا يزيد لا تقوى معنا، فقلت هذا الذي أريد. فسمعت هاتفاً يقول وجدت وجدت»[2].

ولو عن لنا أن نتصور معنى أن يقطع البسطامي مع الدنيا والآخرة ومع كل ما سوى الله، لوصلنا إلى أنه كان يهفو إلى تحقيق ما يمكن أن نسميه الذات المحضة، الخالصة من كل علاقة تربطها بالخارج وتصلها به. ومعنى لم يبق لي سوى الله نترجمه نحن إلى القول «لم يبق لي سوى نفسي». أجل فإن المريد عندما يرفض العلاقة مهما كانت، يستشعر ذاته المحضة وكيانه الفردي الأصيل، الغريب غرابة فعلية عن العالم.

وبالوصول إلى هذه المرحلة من تصفية النفس، يصبح الكائن مرآة صافية مجلوة قابلة لانتقاش حقائق الوجود فيها. يقول «ابن عربي»: «إذا أنت صقلت مرآة نفسك بالرياضات والمجاهدات حتى تزكو، وأزلت عنها صدأ الطبيعة، وقابلت بمرآة ذاتك صور العالم، انتقش

1- القشيري: الرسالة ص14.

2- ن. م، ن. ص.

فيها جميع ما في العالم كله[1].

غير أنه لا بد من الإشارة إلى أن «ابن عربي» لم يكن أبداً ميالاً إلى الإفراط في دعوى الزهد، على العكس لقد حرص أن يثبت دائماً، أن الصوفي هو الذي يعطي لكل شيء حقه. وكان يؤكد كما فعل «الغزالي» من قبله، أن الرياضة النفسية لا تعني استئصال الشهوات وإلغاء الحاجات الطبيعية، وإنما تعني أولاً وبالذات، الاعتدال في معاملة كل أجزاء النفس. حتى لا يرهق بعضها البعض الآخر طغياناً وكفراً. ويستمر المريد في معالجة كيانه نافياً للعرضي فيه، وباحثاً عن الجوهر الأصيل إلى أن يصل إلى حقيقته الأصلية، إلى عبوديته التي هي وحدها شرط دخوله على ربه. فالله لا يقبل العبد إلا إذا جاءه عبداً منيباً. أما إن بقيت فيه آثار الربوبية وعلامات التأله الكاذب، فهو الآبق الذي لا مطمع له في رضا الله عنه. لذلك يمكن القول أيضاً، أن معنى الدخول في الذات والإسراء في الكيان تطهيره وتصفيته إلى اللحظة التي يصبح فيها أهلاً للصلاة، التي لن تقبل إلا ممن وحد الله بتوحده مبدأ ومنهجاً وغاية في ربه، مصداقاً لقوله تعالى:

﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ۝ لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ ۝﴾[2]

وكما أنه لا بد للصلاة من طهارة، فلا بد للدخول على الرب من تصفية. يقول «محي الدين» واعلم أن المتطهر في هذا الطريق من عباد الله الأولياء، هو الذي تطهر من كل صفة تحول بينه وبين دخوله على ربه»[3].

ويضيف موضحاً «والصفات التي تحول بين العبد وبين دخوله على ربه، هي كل صفة ربانية لا تكون إلا لله. وكل صفة تدخله على ربه ويقع بها لهذا العبد التطهير، فهي صفاته التي لا يستحقها إلا العبد ولا ينبغي أن تكون إلا له[4]. وهكذا يخلص المريد عبر إسرائه في كيانه

1- الفتوحات المكية 2/ 279.

2- سورة الأنعام: الآية 162.

3- الفتوحات المكية 2/ 32.

4- ن. م، ن. ص.

وبحثه في إمكانه، إلى حقيقته الأصلية، تلك هي عبوديته المشكلة لجوهر معناه. إن معنى أن يصل المريد على تعريف ذاته بكونه «عبد الله»، أن يكون فعلاً قد مر بمراحل عديدة نفى فيها كل أنواع التعريفات الأخرى للإنسان. فلا اسم ولا صفة ولا أيّ خاصية يمكن أن تستوعب جوهر الكائن. إن كل ذلك عرضي، والحقيقة الوحيدة التي ينطوي عليها جوهر الكيان، عبوديته الصحيحة لله والتي لا تقبل العتق بحال.

وبالوصول إلى العبودية، يهيئ الكائن لنفسه الفرصة الحقيقية لتحقيق الحرية. فلا حرية أصيلة عند الصوفي إلا في إطار من العبودية، وما عدا ذلك فادعاءات وأنماط من التأله لا تقوم إحداها إلا لكي تسقط بفعل المنازعة أو بفعل تهافت مقولتها. ولا إمكان لاستشعار العبودية بصدق، والتزامها باقتناع، إلا إذا تحرر القلب من أنواع الخواطر الشيطانية التي تحرض الإنسان على التأله والعصيان ولذلك فإن تحقق العبودية رهين بتصفية كاملة للقلب، ومشروط بقبول الإنسان لحقيقته القلبية، كحقيقة أساسية وجوهرية هي لب كيانه وحقيقة معناه. إذ ذاك ينتهي الإسراء إلى غايته ويولد الدرب ثمرته، ويكشف الإنسان سره بنفسه ويباشر حقيقته بيده وعلى عينه. فلا يملك أحد أن يزحزحه عن انتمائه الجديد الذي يصبح لديه يقينا لا شك فيه لأنه جاء نتيجة ممارسة وعيان. فالإسراء في الذات، يحقق التأويل الأول على مستوى الكائن، والمتمثل في الوصول إلى أن حقيقة الإنسان وجوهره هو قلبه (روحه) وليست جسده وعقله كما قد يبدو ظاهرياً. وهذا الإسراء الأول يرفع عن الذات ثلاثة طلاسم[1]، ويزيح عنها ثلاث سلط لا إمكان للخلاص من هيمنتها إلا بسلوك الطريق، والنفوذ عبر التجربة والمعاناة إلى أسرار الكائن.

هذه الطلاسم الثلاثة، تتحكم في إمكانات الكائن المعرفية والفعلية وتحصر بالتالي تجربته الوجودية، في غياب فهم صحيح لذاته وكيانه.

أما الطلسم الأول، فهو طلسم الفكر الذي يحصر المجال المعرفي للإنسان في دائرة المفكر فيه، ويقضي كآلية منهجية، على بقية آليات الإدراك والمعرفة وبخاصة منها المعرفة القلبية، التي هي وحدها قادرة على تحصيل العلوم الإلهية والحقائق الكشفية. فالفكر، كما يرى «ابن عربي»، قد

1- يقول «ابن عربي» معرفاً الطلسم: «اعلم أيدك الله، أنه إنما سمي الطلسم بهذا الاسم لمقلوبه، يعني أنه مسلط على كل من وكل به. فكل مسلط طلسم ما دام مسلطاً. الفتوحات المكية 3/ 232.

جعله الله للإنسان لكي يصل عبره إلى الشعور بمحدودية إمكاناته المنهجية في تحصيل الحقيقة، الأمر الذي يؤديه في النهاية، إلى عزل نفسه والتسليم لخالقه والاقتراب منه في سبيل أن يكشف له هو عن المعاني والحقائق. ولكن ما حصل هو أن الفكر عوض أن يعزل نفسه كمقرر للمعرفة وكباب لها، نصب نفسه واستولى على الكائن، ومنع كل حقيقة تأتي من خارجه، الأمر الذي يؤدي حسبما يؤكد «ابن عربي»، إلى تضييع فرصة عظيمة على الإنسان، أعني أن يكون وارثاً نبوياً، ومؤمناً بعالم الغيب الذي لا مدخل للعقل فيه»[1]. والحقيقة، أن حديث «ابن عربي» عن طلسم الفكر هذا، هو ما سيسميه مع بعض الاختلاف في التحليل، أبو القاسم حاج حمد «لاهوت الأرض» المتحكم في الإنسان، والذي يمنعه من الانفلات عن دائرته الوجودية، بتقييده بضوابط منهجية تبدو ظاهرياً سليمة المقدمات ولكنها في الجوهر، لا تملك تبريراً من أساسها.

والطلسم الثاني الذي يخيم على الذات في مستواها المعرفي، هو طلسم الخيال الذي سلطه الله على المعاني يكسوها مواد يظهرها فيها لا يتمكن لمعنى يمنع نفسه منه[2]. والخيال طلسم «على أهل الأفهام القاصرة التي لا علم لها بالمعاني المجردة عن المواد، فلا تشهدها ولا يشهد هؤلاء، إلا صوراً جسدية. فيحرم من حكم عليه طلسم الخيال، إدراك الأمور على ما هي عليه في أنفسها من غير تخيل[3] ولا ينفي «ابن عربي» أنه من المستحيل رفع هذا الطلسم لأنه «وضع إلهي». وكذلك جميع الطلسمات الإلهية، لا ترتفع أعيانها ولا ترفع أحكامها في الموضوع الذي جعل الحق تعالى حكمها فيه»[4]. غير أن بعض الناس «خرجوا بها عن طريقها. فذلك الحكم الذي أعطاه ذلك الخروج، هو الذي يرتفع لا غيره»[5].

وقد رأينا أن الخيال سلطان حاكم على الإنسان، وأن له مقدرة على تمثل واستيعاب الممكن والمستحيل معاً، ولذلك فهو أوسع الحضرات. غير أننا لاحظنا كذلك،- أن الخيال قابل لتسلط

1- راجع الفتوحات المكية 3/ 232-233.

2- ن. م، ن. ص.

3- ن. م 3/ 234.

4- الفتوحات المكية 3/ 234.

5- ن. م، ن. ص.

القوى المناوئة للإنسان عليه، مثل الشيطان الذي يستطيع أن يبث خواطره وسمومه من خلال هذه الآلة المعرفية الخطيرة.

فمقاومة الخواطر الشيطانية، الأمر الذي يعد من أهم أولويات المريد، تحصن ضد تحول الخيال إلى سلطة قهرية مضادة للإنسان، أي إلى طلسم مانع من الحقيقة.

ويجب أن لا يغيب عنا أيضاً، أن «ابن عربي» لا ينفي إمكانية رؤية بعض المعاني على حقيقتها من غير صور. وهذا في الحقيقة، لا يحصل إلا لقلة من أهل الله الذين مارسوا ضرباً عالياً من الرياضة، فوصلوا إلى مرتبة رفيعة من الكشف. فهؤلاء، يصبحون قادرين على رؤية المعاني المجردة وعلى تأمل الحق في حقيقته من غير صورة. والواقع الذي لا شك فيه، أن الخيال يصبح فعلاً، طلسماً رهيباً يهدد بتغييب كلي للحقيقة إذا تحول استخدامه وتحكم فيه الشيطان. حينئذٍ، يصبح وسواساً لا قبل للإنسان بدفعه.

إن محدودية الكائن المعرفية والإبداعية والوجودية في النهاية، يجب أن تعالج انطلاقاً من مناقشة عميقة وواعية لهذه الظاهرة، أعني ظهور الخيال كطلسم مسلط على الإنسان. وهذا ما نعتقد أن مدرسة علم النفس التحليلي وعلى رأسها فرويد، قد قامت به وبنجاح يستحق التنويه والإعجاب»[1].

أما الطلسم الثالث الذي يحول بين الإنسان وبين كيانه الأصيل، فهو طلسم العادات الذي «سلطه الله على النفوس الناطقة. فهي مهما فقدت شيئاً منه، جرت إليه تطلبه لما له عليها من السلطان وقوة التأثير»[2].

وإذا كانت العادات والأعراف الاجتماعية، ترغب الكائن في تقمص شخصية اجتماعية زائفة كما قدمنا، فإن الإنسان يصنع من خلال عاداته وأهوائه الذاتية، الشخصية الفردية التي تنتهي في فترة ما، إلى رفض أي تجديد وإضافة وتؤول إلى إعلان الهيمنة على الذات باسم المشروعية التاريخية، وباسم الإرث وعبر سلطة استعادة التطبيق والتقمص.

1- نشير هنا إلى أبحاث «سيغموند فرويد» و «الفريد ادلر» حول العصابات والذهانات وأنواع الوساوس التي تصيب الإنسان فتؤسس فيه أنواعاً من الانشطار تؤدي به إلى حالات فظيعة من الحصر والكآبة، وإلى الجنون أحياناً.

2- الفتوحات المكية 3/ 232.

وهنا أيضاً، يمكن أن نتساءل كم من إنسان صنع لنفسه عادات صاغها من اختيارات وأهواء ثم ما لبثت الاختيارات أن تغيرت، غير أن العادات استحكمت، فأصبح يحس بالإرهاق وبالانسحاق تحت ضغط كينونة لا تبرير لها إلا أنها كانت المعبر عنه في يوم ما.

تلك هي الطلاسم الثلاثة الأساسية التي تهيمن على الإنسان فتحد من إمكاناته المعرفية بتحديد المنهج، وتقلص إرادته بإخضاعه لإرادات خارجية، وتكبت إبداعه لحساب وساوس مستعادة. وهذه الطلاسم الثلاثة، تحتم على المريد خوض معركة استعادة الكيان في اتجاهات ثلاثة. الاتجاه الأول، يتعلق بالجانب المعرفي في الكائن، ودور المريد هنا، هو تحرير آلة العرفان الإنسانية وتوسيع دائرة الملكات المنهجية التي وهبها الله للإنسان لكي يتعرف من خلالها على الحقيقة. فعوضاً عن إعلان سلطة العقل الأمر الذي يهدد بظهور الطلسم، فإن المريد بما هو طالب للحقيقة، سيعلن كما أعلن «ابن عربي»، أن كل منهج يوصل إلى الحقيقة فهو منهج معتبر، وكل وسيلة تؤدي إلى معرفة ما، فهي آلة معرفة مقبولة ومشروعة. بذلك ينبني المنهج على إيديولوجيا الحقيقة، هذا صحيح، ولكن لنتساءل نحن أيضاً، هل هناك إيديولوجيا أوسع من هذه التي يطرحها أهل العرفان، أعني الحقيقة؟

ولا ريب أن المريد سيصل من خلال تجربته إلى الآلة المعرفية المركزية، مجلى الحقائق العليا ومرآة المعاني والعلوم الإلهية، تلك هي آلة القلب الذي يتنزل من منهج العرفان في الصميم، وإن كان لا يعني أبداً رفض وسائل المعرفة الأخرى. والاتجاه الثاني، يتمثل في محاولة السيطرة على الخيال وتوجيهه عبر نظام المجاهدات، وقهر الخواطر الشيطانية، والوساوس المرضية. الأمر الذي يحصل عندما تقع محاصرة الشهوات والأهواء الزائفة، والمطالب الشاذة التي لا نفع منها.

فإذا استقام الخيال واتصل بالقلب، مصدر المعارف والأحوال اتصالاً موفقاً، أمكن حينئذٍ أن يصبح خيالاً مبدعاً، حياً وحراً في الوقت نفسه، فالخيال في النهاية، هو صورة، أي المتخيل. والمتخيل هو بحسب المتخيل. وشتان ما بين تخيلات تصدر عن أحوال وعن مواجيد راقية رفيعة، وما بين أخيلة تصدر عن إحساسات ووساوس مريضة، محصورة ومشوهة. إن تحرير الخيال، هو تحرير للمعرفي والوجودي في الكائن على السواء.

وأما الاتجاه الثالث نحو استعادة الكيان الأصيل، فيتمثل في اندفاع المريد نحو تأسيس

مبادئ وشروط موضوعية لتخليق الإرادة في الذات. والحقيقة أن مسألة التمكن من إرادة فاعلة حرة، هي مشكلة من أعقد المشكلات الإنسانية. ولطالما حاول الفلاسفة والمفكرون أن يوضحوا السبل التي بها يصح الإنسان قادراً مريداً. غير أن الهوة بين المعرفي والعملي تبرز فعلاً على هذا المستوى. فلا يكفي أن تحسن التفكير لكي تتمكن من إرادة تحقيق ما فكرت فيه. بل لا يكفي أن تحسن الاختيار وأن تشتد رغبتك في الأشياء لتقدر على الوصول إليها، لا بد قبل ذلك وفي أثنائه، من أن تكون لك إرادة ومقدرة فعلية على التوحيد بين المطلوب والواقع.

واعتباراً لهذه الهوة بين الحقيقة وبين الإرادة، اكتفت الفلسفات أخيراً بدور تحليلي للواقع وللفكر على السواء. ولم يعد للفلاسفة، اعتباراً لسيطرة فكرة النسبية المطلقة حتى على عالم الحقيقة، الجرأة على أن يقدموا فلسفاتهم كبرامج للإنجاز وكمشروعات للتحقيق. وعلى العكس. تميز الفلاسفة الشرقيون منذ القديم، بكونهم لم يقدموا فلسفات نظرية، بل «حكمة» يلتقي فيها النظر بالعمل، وتتأسس على الفهم والإرادة معاً. إن «كونفوشيوس» لا يقدم حقائق بقدر ما يعطي نصائح. أما «بوذا»، فيهتف بتعاليم الخلاص دون أن يخفي أنه إنما يدعو إلى درب النجاة الذي يتم بواسطة الإنسان وبتضحيته، أي بعمله في الحقلين النفسي والواقعي. ومثل هؤلاء، كانت رسالات الأنبياء تعاليم وشرائع قائمة على منطق الأمر، في مقابل منطق التحليل الذي نجده سمة الحضارة المعاصرة مثلاً. ولذلك، فإن الدين يخاطب الإرادة، وباعتبارها ليست وجوداً ناجزاً في أغلب الأحيان، فإنه يوجه الكائن إلى ما به يقوي إرادته ويحرر مقدرته. فكل حقيقة يعلنها الشرع، تقترن بدعوة إلى اعتناقها أو إلى تطبيقها.

وهكذا ففي إطار تربية مبنية على تعاليم الشرع وحقائق التنزيل، لا بد أن نصل إلى الكائن الذي لا فاصل بين جانبه المعرفي وجانبه الإرادي، وبتعبير آخر بين معرفته وفعله اللذين يلتقيان ليشكلا في مجموعهما، الحقيقة التي لا معنى لها شرعاً إلا أن تكون انتهاء وممارسة.

وعلى هذا النهج الإلهي، واستمداداً من الحكمة الشرقية، قام العرفان الصوفي على أساس من بناء الذات المريدة. إن العارف هو قبل كل شيء «مريد المعرفة» ولا يمكن له إطلاقاً أن يصل إلى الحقيقة دون البحث عنها. لذلك فإن التجربة الصوفية، ليست رسماً يقام ولا طريقاً يتوارث، إنها فعلاً طريق جديد يبنى كلما أراد مريد جديد أن ينضم إلى قافلة المريدين. وهنا نصبح قادرين

على أن نفهم بوضوح أكبر معنى أن يقول «ابـن عـربي»، أن الطريـق تحـدث بحـدوث الـسلوك. فتحرير الكيان في العرفان الصوفي، إذا كان في نهايته وغايته معرفياً، فإنه في منهجـه إرادي. ذلـك أنه لا سبيل إلى الذات الخالصة من الشوائب، ما لم تحدث مرحلة التطهر التي تعني أول ما تعني، مجابهة أنماط الكينونة الزائفة التي تـصنعها الأهـواء والعـادات والقـوى الخارجيـة. إن الطلـسم الثالث، طلسم العادات، يهدد أبداً بأن ينقلب فعلاً لا رسماً فقط، ليـصبح الـسلطة الثالثـة التـي تحكم ربط الإنسان بالماضي، وبالآخر، وبالتاريخ، وبكل شيء مـا عـدا ذاتـه الأصـلية. وبـإسراء المريد في ذاته، ووصوله إلى «قلب كيانه» يتمكن مـن تحـصيل التأويـل الأول المطلـوب للمريـد، الذي هو أساساً تأويل الذات، والذي سيكون منطلقاً للتأويل الثاني، تأويل العالم.

فما هي أبعاد هذا التأويل الثاني الذي يتجلى على هيئة إسراء للمريد في كون الله، يستجلي من خلال آفاقه وتنوعاته، حقيقته الأصيلة ووحدته الأولى.؟

رأينا أن «ابن عربي» ينظر إلى العالم في مظاهره وحركاته، على أنـه مظهـر للتجليـات الإلهيـة الأسمائية. فكل حقيقة من حقائق العالم، وراءها اسم إلهي مدبر، هو سرها وهـو معناهـا. وعـلى هذا، فليست الكائنات سوى مظاهر للمظهر، وأبعاد مختلفة لحقيقة واحدة تحكم كل شيء.

وبما هو كذلك، فإن «العالم كله عند العارف رسول من الله إليه»[1]. ذلك أن العارف لا ينظر إلى العالم من حيث مظـاهره، وإنـما يحـاول مـا اسـتطاع أن يكتـشف البـاطن الـذي يختفـي وراء الظواهر، والجوهر المستكن خلف الأشياء. ونظراً لكونه وصل في إسرائه الذاتي، إلى تصفية قلبـه وإزالة كل الغشاوات عليه، فإن المريد يصبح قادراً في هذه المرحلـة الثانيـة، عـلى ممارسـة تأويـل العالم. فلا ينخدع بالظاهر وإنما يتجه إلى العمق، إلى المضمون. لماذا أوجـد الله العـالم؟ ولمـاذا هـو هكذا؟ وما سر حركة الأشياء؟ تلك هي بعض الأسئلة التي تخامر المريد وهو يتهيأ بقلبه لممارسـة المغامرة الثانية، مغامرة تأويل العالم. والحقيقة، أن العالم لا يستعـصي سره عـلى المريـد الـصادق، الذي أحسن تصفية قلبه فلقد تبين لنا، أن القلب الصافي هو كالمرآة المجلوة، تـنعكس عليـه كـل الحقائق بسهولة ومن دون زيف ولا تعمية.

1- الفتوحات المكية 4/ 161.

سريعاً ما تنعكس حقائق العالم على قلب المريد، فتنقلب المظاهر إشارات، والأشياء علامات، والحركات رسائل وإلهامات. ورويداً رويداً، تلتقي أصوات العالم من ذرته إلى مجراته في تسبيحة واحدة متناغمة، يستطيع قلب المريد أن يفهمها وأن يتلمسها، حتى من الصخر الأصم. «فقد سمعنا الأحجار تذكر الله رؤية عين، بلسان نطق تسمعه آذاننا منها، وتخاطبنا مخاطبة العارفين بجلال الله، مما ليس يدركه كل إنسان»[1].

ومعنى انكشاف العالم للمريد، ظهور حقائق الأسماء الإلهية المنتشرة فيه والمتجلية في صوره. فالمريد بإسرائه في العالم، يسري في الوقت نفسه في الأسماء الإلهية، فينظر إليها في تعددها وافتراقها، وفي اختلاف مقتضياتها. ولا يتم الإسراء الكامل في العالم، إلا إذا كشف المريد عن حقائق الأسماء الإلهية القائمة على تدبيره، والتي تبلغ في مجموعها ثمانية وتسعين اسماً. حينئذٍ، يتم الإحصاء، ويندمج المريد في العالم، باعتباره الاسم التاسع والتسعين اللازم لكمال الأسماء الإلهية ولظهورها في صيغتها الجمعية، التي سيجمعها الاسم الله، ختام المائة وتمام الوجود في الوقت نفسه. «فالعالم محصور في ثمان وتسعين حقيقة مما يقتضيه خلقه. ثم زاد الإنسان على العالم بالسر الإلهي المبثوث فيه الذي صح له به الاستخلاف، وتسخير ما في السموات وما في الأرض فجاء الأمر كله تسعاً وتسعين حقيقة، من أحصاها دخل الجنة. والموفي مائة المهيمن على كل شيء، وهو الحق. فالوجود كله مائة، الموفى مائة منها الاسم الأعظم»[2].

يظهر مما سبق، كيف أن «ابن عربي» يربط سلسلة الوجود ببعضها ربطاً محكماً في إطار مسار تأويلي واضح. فالعالم مجلى لأسماء الله تعالى، والمؤول له هو الإنسان، الذي يستطيع أن يستوعب تسبيحته وأن يندمج فيها، فيصبح الاسم التاسع والتسعين، المتمم لدورة الأسماء الإلهية.

وبظهور الأسماء الوجودية على وجه من الاتساق والتناغم، يتم حينئذٍ استيعابها في تأويل أخير يقوم به الاسم الله، الذي سيؤول كل شيء، وفق مشيئته المحكمة وإرادته الكاملة. يقول «ابن عربي»: والوجود كله كلمات الله. والواردات كلها رسل من عند الله. هكذا يجدها العارفون بالله»[3].

1- الفتوحات المكية 1/ 147.

2- «ابن عربي»: التدبيرات الإلهية، ص 210.

3- الفتوحات المكية 4/ 161.

وكما انتهى إسراء المريد في ذاته إلى ظهور صلاته من حيث هي جمعية ذاته، الأمر الذي سنتناوله عند التطرق إلى المعراج، فإن إسراءه في الكون، سوف يظهر التأويل التام والنهائي للوجود، والذي سيبرز على هيئة قرآن. هذا القرآن هو كما عبر عنه «محي الدين»، السماع الإلهي: «وهو السماع من كل شيء، وفي كل شيء، وبكل شيء»[1].

فما هو سر القرآن؟ وما هي دلالة ظهوره في تاريخية درب الإسراء؟

يصر «ابن عربي» في عديد الأحيان، أن القرآن هو كتاب الوجود الجامع لحقائقه. ويركز على المعنى اللغوي لكلمة قرآن، التي تعني الجمع في مقابل الفرقان، الذي يعني التفرقة والتشتيت. وباعتبار القرآن قد سمي أيضاً فرقاناً، فإن «ابن عربي» يحاول أن يوازي بين المعنيين، وذلك بأن يجد لكل خاصية من الخاصيتين معناها وحضورها في القرآن.

وينقل عن أبي مدين قوله: «لا يكون المريد مريداً، حتى يجد في القرآن كل ما يريد»[2]. ولذلك فإن العلاقة بين المريد وبين القرآن، هي من الأهمية تماماً مثل علاقة القارئ بكتابه، لا معنى لقراءته إلا أن تكون في كتاب.

والمريد باعتباره طالباً للإسراء، فإنه سيجد تأويلاً كاملاً لدرب الإسراء هذا في القرآن الذي يضم علم كل شيء: علم الإنسان كما علم الكون. ولذلك، فليس غريباً أن يخلص المريد في خاتمة إسرائه، إلى القراءة الجامعة للوجود، والتي جلاها القرآن على وجه من الجمال والإعجاز باهرين.

لقد أسرى الله بنبيه ﷺ، من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، فأعطاه الصلاة الجامعة جزاء لإسرائه ورمزاً له وتأويلاً. وكذلك يعطي الله باب الفهم في القرآن لكل مريد يسلك درب الإسراء الذاتي والكوني.

فيعطيه القرآن في النهاية، وعبر الفهم الخاص الذي يمكنه الله منه، القراءة الجامعة لكلا الإسراءين، والتأويل الموحد للقراءتين: قراءة ذاته وقراءة الكون. وباعتبار القرآن جماعاً للعمل «النبوي»، العلم الإلهي الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فإن الله تعالى جعله

1- ن. م 2/ 367.

2- ن. م 3/ 94.

ميراث كل مريد يسلك درب الأنبياء، ويحج إلى قدسه عبر الإسراء هكذا تصبح النبوة درباً شاملاً لا يضم الأنبياء المرسلين فقط، وإنما يضم أيضاً الورثة من المريدين والعارفين عبر العصور. يقول «ابن عربي»: «فإن الله سبحانه، لما أغلق دون الخلق باب النبوة والرسالة، أبقى لهم باب الفهم عن الله فيما أوحى به إلى نبيه ﷺ، في كتابه العزيز»[1]. ويستشهد بعلي بن أبي طالب الذي كان يقول: «إن الوحي قد انقطع بعد رسول الله ﷺ، وما بقي بأيدينا، إلا أن يرزق الله عبداً فهما في هذا القرآن»[2]. هؤلاء «العارفون» أو «الفاهمون»، هم الورثة الذين سيشكلون الاستمرار اللازم للتاريخ النبوي الذي ابتدأ بآدم عليه السلام. وإذا كانت النبوة الظاهرة قد انتهت، فإن النبوة الباطنة والتي تعني العلم النبوي ذا الأصل الإلهي، لا ينبغي لها أن تنقطع، بل لا بد لها أن تستمر في الخلق ليستمر الاستثمار الإنساني للنص الإلهي، وليبقى دائماً ثلة قادرون على قراءة القرآن، هذا التأويل الجامع للوجود. «فالنبوة الظاهرة، هي التي انقطع ظهورها. وأما الباطنة فلا تزال في الدنيا والآخرة، لأن الوحي والإنزال الرباني لا ينقطع إذ كان به حفظ العالم. فجميع العالم لهم نصيب من هذا الإنزال والوحي»[3]. تلك تاريخية خاصة وقراءة مستحدثة، لما يمكن تسميته التاريخ النبوي أو تاريخ «الحزب النبوي» كما سماه «محي الدين»، وهي في الحقيقة تذكر بشكل واضح وصريح، بالفكرة الشيعية المعروفة عن الأئمة المعصومين، الذين يرثون حق التأويل وأسرار العلوم اللدنية، ويستأثرون وحدهم بالولاية التي يلتقون فيها بجوهر النبوة الصافي»[4].

إن القرآن بما هو التأويل النهائي للوجود، سوف يبقى إلى الأبد الإرث المتداول والكلمة الحية التي يستطيع «المريد» وحده وقد حقق إسراءه الكامل، أن يفقه أسرارها وأن ينفذ على معانيها.

1- الفتوحات المكية 1/ 187.

2- الفتوحات المكية 1/ 187.

3- ن. م 3/ 285-286.

4- راجع لذلك هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروه وحسن قبيسي، بيروت - باريس منشورات عويدات ط3 1983. ص89 وما بعدها.

والقرآن ليس كما يراه الفقهاء ولا المتدينون من العامة، كلاما ساكناً يحكي قصصا مضت وعبراً سالفة، على العكس، إنه كما يقول «ابن عربي»: «مجدد الإنزال على قلوب التالين له دائماً أبداً. لا يتلوه من يتلوه إلا عن تجديد تنزل من الله الحكيم الحميد. وقلوب التالين لنزوله، عرش يستوي عليها في نزوله إذا نزل»[1].

فعند نهاية كل إسراء، يستوي القرآن جديداً حاضراً، لكي يتلى على قلب المريد تلاوة الجمع، التي تنقله من حضرة «المريدية» إلى حضرة العرفان. حينئذٍ وبانتهاء التلاوة، يستوعب التأويل النهائي، ويصبح العارف القادر على أن يخبر الناس بسر الإنسان، وسر الكون، وعلى أن يقدم «الفهم الجديد في الدين التليد»[2].

كما صرح الشيخ عبد القادر الجزائري. ويضيف الجزائري معبراً عن الفهم الصوفي لمعنى الكون القرآن صالحاً لكل عصر «ولهذا ترى كلما جاء أحد ممن فتح الله بصيرته ونور سريرته، يستخرج من الآية والحديث معنى ما اهتدى إليه من قبله وهكذا إلى قيام الساعة. وما ذاك إلا لاتساع علم الحق تعالى. فإنه معلمهم ومرشدهم[3].

هكذا، يتجاوز القرآن معناه التاريخي، الذي طالما أدى إلى تعطيل معناه وإيقاف مدده، ليصبح فعلاً رسالة إلى كل إنسان يرغب في أن يتلقى التعليم، وليس حكراً على النبي ﷺ.

إن محمداً، لم يفعل سوى أن قدم أنموذجاً في كيف يمكن للإنسان أن يتصل بالله، وأن يحصل على القراءة الإلهية للوجود. وعلى الذين آمنوا بـ محمد ﷺ، أن يتأسوا به تأسياً فعلياً، وبخاصة من حيث هو رجل لا ينطق عن الهوى بل عن الوحي الذي يوحى. تلك هي القراءة الصوفية الرائعة لمعنى التنزيل، والتي يقدمها «ابن عربي»، ليفتح بذلك آفاقاً حقيقية تسمح بإعادة صياغة علاقة المسلم بالوحي المنزل، هذه العلاقة التي أرادها الله عياناً ومباشرة حية، فآلت بفعل القراءة الظاهرية لطبيعة الوحي، إلى فهم تقليدي جامد جمد فعالية الوحي وحرم المسلم من ممارسة دوره الحقيقي في التعامل المباشر مع القرآن، إما التزاماً بشرط فقيه أو رضوخاً لتعليم

1- الفتوحات المكية 3/ 127-128.

2- الجزائري: المواقف ص26.

3- الجزائري: المواقف ص27.

متعال يحصر دور التأويل في فئة بعينها من العباد. ولقد قدم «ابن عربي» من خلال عرفانه، أنموذجاً فعلياً جسد فيه كيفية مبتكرة في التعامل مع الوحي، حيث مارس الآيات بمفرده، واقترب من الوحي بقلبه، ونظر إلى الشرع بعقله ووجدانه. وفي كلمة، هيأ كل إمكاناته المعرفية لقبول هذا النبأ العظيم، نبأ الوجود أوله ومنتهاه. فكان نتيجة لذلك أن أنعم الله عليه كما يشير هو، بفتوح المكاشفة وبأسرار العلوم. يقول «فجميع ما نتكلم فيه في مجالسي وتصانيفي، إنما هو من حضرة القرآن وخزائنه. أعطيت مفتاح الفهم فيه والإمداد منه. وهذا كله حتى لا نخرج عنه فإنه أرفع ما يمنح»[1]. وهذه العلاقة الوطيدة بين الإسراء وبين التأويل تجعل للاجتهاد معنى خاصاً لدى الصوفية. أن الاجتهاد كما يقول «محي الدين»، ليس هو ما ذكره علماء الرسوم «بل الاجتهاد عندنا، بذل الوسع في تحصيل الاستعداد الباطن الذي به يقبل هذا التنزل الخاص الذي لا يقبله في زمان النبوة والرسالة، إلا نبي أو رسول»[2].

فليس الاجتهاد ممارسة الفهم العقلي للقرآن وللشريعة عموماً. حينئذٍ قد يكون المجتهد عرضة لعديد الأخطاء رغم أن كل مجتهد مصيب. ولكن الاجتهاد عند الصوفية، هو عمل المريد في إطار الإسراء الشامل في إمكانه وفي العالم ليصل في النهاية إلى تطهير قلبه، الذي يصبح قادراً على قبول التجليات والواردات الإلهية، والأفهام الروحية المتنزلة. فبلوغ مرتبة التأويل، يتم بالاستعداد لقبول التأويل. ذلك أن التأويل في معناه الأبعد، هو القرآن الخاتم نفسه، الحاوي لسر الوجود. وقد انتهى تنزله، فلا تأويل للقرآن، إنه إذ ذاك يكون تأويلاً للتأويل، الأمر الذي يصح، علاوة على أنه فسخ إنساني لقراءة إلهية. وعليه، فإن التأويل هو حسن قراءة القرآن في الموضع والتاريخ المحددين من تاريخ المسيرة الإنسانية. وحسن قراءة القرآن، ليس في النهاية إلا حسن استيعابه وتقبله في الموضع الزماني والمكاني المحددين.

إن فكرة التأويل قديمة، ونرجح أنها من أقدم الأفكار التي عرفها الإنسان، وهي وثيقة الصلة بالرمز. فإذا ما وافقنا على أن الإنسان بطبيعته كائن رامز، أمكن أن نؤكد أنه عرف التأويل مبكراً وإن كان ذلك في أشكال بسيطة وساذجة.

1- الفتوحات المكية 3/ 334.

2- ن. م 3/ 270.

غير أن التأويل كشكل ثقافي متطور، وكأسلوب معقد في البحث عن الحقيقة من خلال رمزها وأشكالها ومن خلال إيحاءات بعيدة الغور، قد ولد حسبما يصرح «إميل بريهييه» «من الأسرار Mysteres وبخاصة الأسرار الأورفيه»[1]. واستمر التأويل بعد ذلك، واقترن خاصة بالفلسفات الغنوصية والمذاهب الجوانية. ولم يندر أن التف حول الأديان المنزلة، جماعة من معتنقيها حاولوا دائماً أن يقرؤوا النص الإلهي قراءات تلائم أوضاعهم ومطالبهم التاريخية والاجتماعية. ليس غريباً أن تصبح التوراة على يد العبرانيين مذهباً في الخلاص، وأن ينقلب الإنجيل كذلك لتصبح شخصياته، رموزاً لمعان غريبة هي أبعد ما تكون عن المقصد الأصلي من تنزيله، ولا تجد جذورها وأبعادها إلا في الفلسفات والديانات السرية التي نشأت في اليونان وفي مدن الشرق القديمة. أما في الإسلام، فلقد تظافرت عوامل سياسية وثقافية وتاريخية جد معقدة لكي تجعل من النص القرآني المقدس، مجالاً خصباً للتأويل الذي نقدر أن الشيعة ولا سيما الإسماعيلية منهم، قد أبدعوا في صياغة مناهجه وفي تأطير توجهاته. ولا إمكان في الحقيقة لنفي الصلة بين التصوف والتشيع على مستوى هذا الجانب من قراءة النص الديني، فلا ريب أن متصوفاً متفلسفاً «كابن عربي» مثلاً، قد اطلع على رسائل «أخوان الصفا» وعلى غيرها من المؤلفات الشيعية الزاخرة بصنوف التأويل، ناهيك أن التصوف كان قد استتم في عهد «ابن عربي»، أصوله ونظرياته الأساسية، التي كان للمقولات الشيعية تأثير مهم في صياغتها. ولقد برز التصوف في الدائرة الإسلامية منذ عهود مبكرة. كنزعة في التأمل و «الفكر» ذات بعد تأويلي واضح. إن فكرة الحقيقة الأصلية، لا يمكن إلا أن تؤدي إلى طرح مباحث الأصلي والعرضي، والجوهري والظاهري، وإلى إثارة قضية الظاهر والباطن لتكون المنظار المنهجي الأساسي، الذي يؤسس طريقة التأمل الصوفي، ودرب المريد الباحث عن الأعماق والجوهر من كل شيء.

ولقد شكلت جرأة بعض المتصوفين على الوصول بالتأويل إلى نهاياته وممارسته في فضاء إيديولوجي منفتح، إلى حدوث صدامات عديدة بين الفقهاء وبين هؤلاء لم تنته دائماً إلى المصالحة بل كثيراً ما دفع الصوفي حياته ثمناً للحقيقة التي أصر على أن يعبر عنها بالكيفية التي يريد، أي عبر تأويله وشرطه. لسنا في حاجة إلى ذكر الأسماء في هذا المضمار، ولكننا نريد أن نؤكد على أمر نراه أساسياً، ذلك هو اعتقادنا أن التأويل بقدر ما شكل فعلاً، خطراً على الشريعة المنزلة عندما استعمل

1- إميل بريهييه / الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الاسكندري: ص66.

انطلاقاً من خلفيات إيديولوجية واضحة العداء للدين ولأحكامه، إلا أنه في الوقت نفسه كان الفضاء الرحب والمنهج الأمثل، الذي أثرى المقولة الشرعية وأعطاها أكثر من وجهة إنسانية، وتاريخية واجتماعية. ولقد حاولت عديد الفرق وبعض الفلاسفة، أن يضبطوا شروطاً للتأويل في سبيل الوصول إلى مصالحة بين النص وقراءته، غير أننا نميل هنا أيضاً، إلى القول أن أي شرط يحاول إخضاع التأويل لضوابط معينة، هو أيضاً إيديولوجية ذاتية إنسانية، مهما حاولت أن تدعي الموضوعية. وغير بعيد عن الأذهان ما قام به بعض المفسرين من التزام بالوقوف على المعاني الظاهرة للنص القرآني، وعدم المجازفة بتأويل آياته تأويلات قد تذهب بالمعنى الأصلي. ولكن رغم كل هذا، هل أمكن فعلاً تجاوز الإشكال المركزي في هذه القضية، والمتمثل في أن كل قراءة للنص مهما أدعت البراءة، هي أبداً مشحونة في كثير أو قليل بإيديولوجية القارئ، أي في النهاية وسواء أرضي صاحبها أم أبى، تأويل جديد يضاف إلى سابقيه. ومن وعي جوهر الإشكالية، فإننا لا نميل إلى محاكمة التأويل الصوفي للشريعة، رغم أننا لا نتجه كذلك إلى تبرئته، وإنما غايتنا أن نصل إلى خفايا «العقلية» الصوفية التي تبرز عبر تأويلاتها في وضع مريح، قابل للرصد والتفحص الدقيقين. فالصوفي المشحون بهاجس الحقيقة، رغم أنه ينطلق منذ البداية وهو يعلن أنه يريد تأسيس موضوعية «أنموذجية»، بنفي كل السلط الذاتية التي يمكن أن تفتك من الخطاب حقيقته، الأمر الذي يشكل جوهر دور المريد في الحقيقة، إلا أن الحقيقة نفسها، لا تلبث في أطواء التجربة وفي خضم المغامرة المعرفية، أن تنقلب على طالبها لتكبله بمنهجه وتلزمه بنتائج مقولته، فلا يجد بدا في النهاية، من الاعتراف بأن ما ظنه حقيقة «مطلقة»، إنما هي حقيقته هو فقط.

ولقد تفطن «ابن عربي»، وهو الصوفي الأريب، إلى إشكال التقابل بين الذات من جهة والحقيقة من جهة ثانية. ولم يحاول في الواقع، أن يخفي هذا التعارض اللازم، على العكس، لقد قرره وأكده وصرح بكل جرأة أن الحق (الله)، هو رغم مطلقية ذاته، ليس للإنسان منه إلا بقدر إمكاناته المعرفية والإدراكية. فلكل حقه، ولكن إلهه رغم إدعاء الجميع عبادتهم لله الواحد الأحد. وبناء على ذلك، فلم يكن من الصعب عليه أن يؤكد على خصوصية طريق كل مريد، وأن يعلن أن لكل إنسان في الوجود نهجه الخاص، وسبيله الذي لا يسلك عليه إلا هو.

وبذلك أسس فلسفة الإسراء والمعراج في الثقافة الإسلامية التي رغم أن البعض

كالبسطامي مثلاً، سبقوه إلى إعلان أنهم قاموا بإسراءات روحانية، إلا أنه هو المفلسف لنهج الإسراء، والذي جعله إبداعاً للمريد، ودرباً يصل السالك بالحزب النبوي، ويجعل منه وارثاً للحكمة الإلهية الخالدة.

وفلسفة الإسراء هذه، تفتح المجال لقراءات متعددة تاريخية واجتماعية، وذاتية تثري مبحث الإنسان، وتعمق مقولة التاريخ في المنظور الديني.

ذلك في الحقيقة درب مشحون، يحتاج بالفعل إلى دراسة معمقة ومنفردة، قد يتهيأ لنا أن نقوم بها في مرحلة لاحقة، إلا أننا إذ نضطر الآن للتوقف ربطاً للإسراء بمعراجه، فلا بد من أن نشير إلى أنه وفي إطار فلسفة الإسراء هذه، يتجلى لنا أنموذج رائع في قراءة السيرة، قراءة تعطيها بعداً عملياً فعالاً في حياة السالك وفي درب المريد. وهي ولا شك، بعيدة في شكلها ومضمونها كل البعد عن تلك الأفهام التي جعلت من إحداثيات حياة محمد ﷺ، فرصاً لتأليهه وتقزيم ما عداه، في ملاحم مضحكة ومثيرة للقرف أيضاً.

وإذ يتحول «المريد» في مجالي إمكانه عبر إسرائه في عوالمه وأركانه، فيضم أسماءه إلى اسمها الجامع، ويهدي ذاته إلى قلبه، والكون إلى قرآنه، حينئذٍ يتنزل رفرف الصدق ليحمله ليسمع تأويل كل الإمكان، تأويل الإنسان في المعراج.

ب- معراج العارف:

تبين لنا أن الإسراء الذي يقوم به المريد، هو بمثابة رحلة في «عالم الشهادة» بجزئيه الإنساني والكوني، قصد الوصول إلى هيمنة معرفية على هذا العالم بواسطة التأويل، بما هو منهج الوصول إلى حقيقة الأشياء وسرها. وبالتمكن من التأويل عبر المجاهدة المتواصلة، ورحلة الطهر، يصل المريد إلى مرحلة الخلاص حيث سيقدر بدءاً من الآن، على الولوج إلى «عالم الغيب» حيث الحقيقة بارزة لا لبس فيها، وحيث الخطاب جهر وعيان، لا رمزاً وإشارة.

ويمكن أن نميز بين الإسراء والمعراج من حيث مجال كل منهما. فالإسراء هو «نظر إلى الكون»[1]. ولذلك فهو «نزول»[2]. وهو حركة أفقية محورها الذات والعالم. أما المعراج فهو «نظر

1- الفتوحات المكية 3/ 54.

2- ن. م، ن. ص.

إلى الحق»[1]. حيث إن «كل نظر إلى الحق ممن كان، فهو عروج»[2]. ولذلك، فبقدر ما أن المريد اتجه في إسرائه نحو كشف جامع للكون وتأويل موحد له، فإنه سيتجه في معراجه نحو معرفة جامعة بالحق.

ومن المعلوم أن أول معراج حقيقي عرفه المسلمون، هو معراج الرسول ﷺ، في رحلة مثيرة إلى السماوات العليا، وبلوغه كما تؤكد الأخبار والآيات، سدرة المنتهى، حيث منتهى إمكان الممكن، وغاية طريق الإنسان. وقد كان لهذه الرحلة بما هي فتح باهر في ميدان علاقة الإنسان بالغيب، تأثير كبير ولا شك، على الصوفية الذين جعلوا من حياة محمد ﷺ، أنموذجاً لهم.

ويبدو أن أول من فكر في محاكاة رحلة المعراج، هو أبو يزيد البسطامي (ت 261 هـ) على ما تذكر سعاد الحكيم في مقدمتها لكتاب «الإسراء إلى المقام الأسرى «لابن عربي». وقد قال «أبو يزيد» محدثاً عن نفسه «رأيت في المنام كأني عرجت إلى السماوات قاصداً إلى الله»[3]. والغالب أن «ابن عربي» الذي لا يخفي إعجابه وتأثره بالبسطامي، وقد اطلع على مقالته في هذا المجال. غير أنه سيكون هو المؤسس الحقيقي لما يمكن أن نسميه «فلسفة الإسراء والمعراج»، التي تتنزل بحسب ما نرى، من العرفان الصوفي منزلة جد مهمة والتي يمكن كما نحاول أن نفعل هنا، أن تكون مبدأ ومدخلاً لقراءة العرفان الصوفي في مجمله. والمعراج الصوفي كما يقدمه «ابن عربي»، هو «خصوصية للتابع المحمدي، فليس لغير الأولياء المحمديين، أن تعرج أرواحهم في منامهم إلى السماوات أو إلى جنة أو نار»[4].

فالورثة المحمديون من المريدين والأولياء والصديقين والعارفين، هم الذين سيقومون بدور تجسيد حياة محمد ﷺ من جديد. وإذا كان الرسول عليه السلام، قد عرج فعلاً بروحه وجسمه،

1- ن. م، ن. ص.

2- ن. م، ن. ص.

3- راجع سعاد الحكيم: مقدمة كتاب الإسراء إلى المقام الأسرى لـ «ابن عربي» وهو من تحقيقها. بيروت، دندرة للطباعة والنشر ط 1 1988 ص30.

4- ن. م ص19.

فإن الوارث سوف يكون معراجه معراجاً روحياً، وسوف تكون رؤيته للحقائق، رؤية قلبية تضاهي الرؤية العيانية النبوية. يقول «محيي الدين» في بداية كتاب «الإسراء إلى المقام الأسرى» معرفاً بحقيقة المعراج «وهذا معراج أراوح الوارثين سنن النبيين والمرسلين. [وهو] معراج أرواح، لا أشباح وإسراء أسرار، لا أسوار، ورؤية جنان، لا عيان، وسلوك معرفة ذوق وتحقيق، لا سلوك مسافة وطريق، إلى سماوات معنى لا مغنى»[1]. وعلى هذا الأساس، فإن معراج الصوفي هو تعبير عن أشواق الروح إلى عالمها الأصلي، العالم السماوي. وهو تجسيد لصيرورتها الفعلية نحو هذا العالم، الأمر الذي يفتح المجال كما سنرى لاحقاً، لمحاولة في قراءة «تاريخ الروح» انطلاقاً من مركزية فكرة العودة التي عرفتها فلسفات عديدة لعل من أشهرها الأفلوطينية الحديثة. والجدير بالملاحظة أن «ابن عربي»، لا يقيم فصلاً حقيقياً بين الإسراء والمعراج، بل نجده يستعمل لفظة الإسراء في الدلالة على المعراج. وكل من عبارتي «الإسراء» و «المعراج»، إنما تدلان عنده على فكرة الصعود بالروح إلى العالم السماوي الغيبي، والاتصال هناك بأرواح الأنبياء جمعاً للحكمة النبوية من أصولها، وسعياً إلى تحصيل مقام القرب عند سدرة المنتهى.

وما قمنا به هنا، من فصل للإسراء عن المعراج إنما هو لغرض منهجي قصدنا فيه إلى تجلية بنية العرفان الصوفي الذي ينطوي على مرحلتين أساسيتين، المرحلة الأولى، هي مرحلة المجاهدة والتطهر، والدخول في تجربة تصفية النفس على كل المستويات. وهذه المرحلة، هي التي ارتأينا أن نطلق عليها مرحلة الإسراء لحصولها في عالم الشهادة، وبواسطة المريد نفسه.

أما المرحلة الثانية، فهي تتويج للمرحلة الأولى وكشف للحقيقة في ميدانها الحقيقي، العالم الغيبي، الأمر الذي يحدث عبر تعطف إلهي، وتفضل وفتح لا يد للعارف فيه إلا من حيث تهيؤه السابق في إسرائه. ومن الجمع بين المرحلتين، يتم للمريد أن يصبح عارفاً. ويتجلى لنا حينئذٍ، معنى العرفان الصوفي. كما نستطيع عبر هذه القراءة، أن ننفذ إلى الجوانب الثورية في العرفان، والتي تجعل منه في قراءة متأنية، مساراً في التحرر ودرباً يصنع بيد الإنسان، وليس تهويماً متعالياً

1- سعاد الحكيم: مقدمة كتاب الإسراء إلى المقام الأسرى لـ «ابن عربي» وهو من تحقيقها. بيروت، دندرة للطباعة والنشر ط 1 1988ص53.

في عوالم وهمية من صنع خيال مفجوع.

ما هي الأبعاد المعرفية الحقيقية للمعراج؟ ومتى يستطيع العارف أن يعلن أنه بلغ سدرة منتهاه بعد عروجه في سماوات سماه؟ ينطلق الحدث في هجعة نوم الكون وفي يقظة سر الوجود: «فبينا أنا نائم، وسر وجودي متهجد قائم جاءني رسول التوفيق، ليهديني سواء الطريق، ومعه براق الإخلاص عليه لبد الفوز ولجام الخلاص، فكشف عن سقف محلي، وأخذ في نقضي وحلي، وشق صدري بسكين السكينة وقيل لي: تأهب لارتقاء الرتبة المكينة»[1].

لسنا في حاجة هنا للتأكيد على أن الرتبة المكينة التي دعي المريد إلى التأهب لارتقائها، هي المعراج الذي سينطلق بعد أن هيأ المريد سر وجوده بالتهجد والقيام. فكان جزاء ذلك أن نال حق امتطاء البراق الذي ليس في النهاية، سوى عمل العبد وإخلاصه يتجلى له، طائراً يحرره من ضيق الكون ويهديه إلى سر الوجود. وفي لحظة كونية ووجودية مضبوطة بدقة قدرية، يبدأ اتصال الشهادة بالغيب ويصل المريد إلى السماء الأولى، أول المعارج، وفيها يبدأ كشف سر الروح.

ويشير «ابن عربي»، إلى أن السالك يمر بالسماوات السبع حيث يقرأ في كل سماء أمرها. فالسماء الأولى هي سماء الوزارة، وفيها سر روحانية آدم عليه السلام. والسماء الثانية هي سماء الكتابة، حيث سر روحانية المسيح عليه السلام. والسماء الثالثة، هي سماء الشهادة، حيث سر روحانية يوسف عليه السلام، والسماء الرابعة سماء الإمارة، حيث سر روحانية إدريس عليه السلام، والسماء الخامسة سماء الشرطة حيث سر روحانية هارون عليه السلام. والسماء السادسة، سماء القضاء حيث سر روحانية موسى عليه السلام. وأخيراً السماء السابعة، سماء الغاية وهي موضع سر روحانية إبراهيم عليه السلام[2].

هكذا يتدرج السالك من سماء إلى أخرى، يجاور في كل سماء سرها الذي يكشفه له نبي

1- «ابن عربي»: الإسراء إلى مقام الأسر أو كتاب المعراج ص68.

2- راجع لذلك الرحلة المثيرة التي يقوم بها السالك كما يصورها «ابن عربي» في كتابه الإسراء إلى المقام الأسرى ص75 وما بعدها. وكذلك تصويراً ثانياً لمعراج ثنائي، تقوم به الروح من جهة والعقل من جهة ثانية تنكشف من خلاله إمكانات كل منهما وحدوده، تجده في الفتوحات 2/ 273 إلى 284.

من الأنبياء. وعليه، فالمعراج بمجمله هو عروج من «العالم الكوني إلى الموقف الإلي»[1]. ويصل السالك عبر استفادة الحكمة النبوية المبثوثة في السماوات السبع أخيراً، إلى تحصيل المفهوم الكامل للإسلام. ولذلك فليس مصادفة أن يكون إبراهيم عليه السلام، أبو المسلمين وأولهم، هو آخر الأنبياء الذين يتصل بهم السالك، وأن تكون سماؤه سماء الغاية، علامة على أن من يبلغها فقد بلغ الغاية وحصل الحكمة النبوية الخالدة.

وإذ تتحقق الغاية ويتم الإسلام، تبقى المنة، تلك هي الوسيلة والفضيلة والدرجة الرفيعة، سدرة المنتهى التي اختص بها محمد ﷺ. ورغم أن بعض الأحاديث تنص على أن الوسيلة خصوصية محمدية، إلا أن «ابن عربي» لا يرى رأي القوم بل يعتبر أن كل مقام محمدي، هو إرث لأمته ومقام لخاصته. حينئذٍ، فما على السالك إلا أن يسلم الأمر لخاتمه، ويؤوب بالحكمة النبوية[2] إلى أصلها، إلى محمد ﷺ. وعند ذلك يرتفع فيجد نفسه عند سدرة المنتهى.

وهناك، عند السدرة، يبلغ الإنسان أقصى الإمكان المخلوقي حيث إن «سدرة المنتهى، هي نهاية المكانة التي يبلغها المخلوق في سيره إلى الله تعالى. وما بعدها إلا المكانة المختصة بالحق تعالى وحده وليس لمخلوق هناك قدم. ولا يمكن البلوغ إلى ما بعد سدرة المنتهى، لأن المخلوق هناك مسحوق محوق ومدموس مطموس، ملحق بالعدم المحض، لا وجود له فيما بعد السدرة»[3]. ولكن ما المقصود بشجرة السدر؟

الإجابة الحاضرة على هذا السؤال نجدها لدى الجيلي الذي يقول مستنداً إلى الكشف «والذي أعطانا الكشف، في هذا الحديث هو أن المراد بشجرة السدر: الإيمان. قال ﷺ: ﴿من ملأ

1- «ابن عربي»: الإسراء إلى المقام الأسرى ص 53 والمقصود من «الموقف الآلي» موقف روحانيات الملائكة. سعاد الحكيم: كتاب الإسراء ص53 هامش27.

2- نعني بالحكمة النبوية أو الفلسفة النبوية نفس المعنى الذي استعملها فيه هنري كوربان في كتابه تاريخ الفلسفة الإسلامية. حيث عبر بها عن الحكمة الدينية المبنية على الشرع في مقابل الفلسفات البشرية.

3- الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل 2/ 7.

جوفه نبقاً ملأ الله قلبه إيماناً﴾[1] وكونها لها أوراق كآذان الفيلة ضرب مثل لعظم ذلك الإيمان وقوته»[2].

هذا التأويل الذي ذكره الجيلي، موفق إلى حد بعيد. فالإيمان بالفعل، هو المرتبة المعرفية العليا التي يتطلع إليها السالك، وهو الانتماء إلى الإسلام عبر يقين لا يزحزحه شيء أبداً، وهو أيضاً الاعتقاد الجازم في وجود الله اعتقاداً يصل بالإنسان إلى مرتبة الإحسان حيث يعبد الله كأنه يراه. وفي كلمة، إن الإيمان هو التعبير الديني عن الحقيقة عندما تسيطر كلياً على الإنسان، أو إن شئت قلت، هو تعبير عن الإنسان إذ ينتمي انتماء تاماً ونهائياً إلى حقيقة ما.

لذلك فالإيمان، هو سدرة منتهى المعرفة، وآخر تأويلاتها في درب الإسراء والمعراج، الذي جعل أساساً لتحصيل معرفة صالحة للإنسان ومتصلة به. فالسالك لا يسعى إلى رؤية الحقيقة فقط، وإنما هو يطلبها ليعتنقها ولينتمي إليها، أي لكي يجعل منها مادة إيمانه ومحتواه.

ويمكن أن نفهم الوصول إلى سدرة المنتهى أيضاً، على أنه بلوغ مرتبة تخول للسالك الاندماج في النور المحمدي باعتباره قد جمع الحقيقة المحمدية المفرقة في كلمة كل نبي من الأنبياء الذين قابلوه في سلم المعراج. فلم يصل نبي قبل محمد ﷺ، إلى سدرة المنتهى. وهي بالتأكيد، منزلة محمدية، أي شرط مخصوص في الإنسانية منبنٍ على تحصيل معرفة متميزة، وجمعية تتجاوز أنواع التفرقة. وبالفعل، فإننا نجد «ابن عربي» يتحدث عن مقام المحمدي على أنه «مقام لا مقام»، أي الدرجة التي لا حد لها.

إن كل نبي قد اختص بجزء من الحكمة وأعطي جانباً من سر الروح. أما محمد ﷺ، فقد خصه الله بالحكمة كاملة، وأعطاه قرآن الروح تاماً لا نقص فيه، تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة. ولذلك فالسالك المحمدي «اتساعه اتساع الحق، وليس للحق غاية في نفسه ينتهي إليها وجوده، والحق مشهود المحمدي فلا غاية له في شهوده. وما سوى المحمدي فإنه مشاهد إمكانه أفـما من

1- لم نعثر على الحديث بهذه الصيغة. وقد ورد في كشف الخفاء حديث: كلوا النبق فلو قلت إن فاكهة نزلت من الجنة لقلت هذا الحديث. رواه الديلمي عن أبي ذر رضي الله عنه. العجلوني: كشف الخفاء ومزيل الألباس 2/ 152.

2- الجيلي: الإنسان الكامل 2/ 8.

حالة يقام فيها ولا مقام، إلا ويجوز عنده انقضاؤه وتبدل الحال عليه أو إعدامه. ويرى أن ذلك من غاية المعرفة بالله حيث وفى الحكم حقه بالنظر إلى نفسه وإلى ربه»[1].

هنا يطرح المعراج نفسه كدرب تحرير معرفي لا مراء فيه، بل كمجال لتأسيس إمكانية التجاوز المعرفي بصفة مستمرة ودائمة.

إن أشد قيود المعرفة (مهما كان محتواها) إرهاقاً، منهجها المحدد لنهاياتها. ولا إمكان لمعرفة ما أن تنشأ خارج حدود منهجها، هذا ثابت، ولكن يمكن لتأسيس منهجي متفرد، أن يحرر المعرفة من ورطة المنهج هذه بأن يجعل منها معرفة واحدة متصلة الحلقات متناهية الأبعاد، صاعدة نحو الحقيقة الكلية المطلقة. فالمعرفة الجزئية صحيحة في جزئيتها، ولكنها أصح في مجموع المعرفة الكلية التي هي الحق لا سواه. تماماً كما أن نبوة الأنبياء السابقين لـ محمد ﷺ صحيحة وصادقة، ولكنها لا تملك أبعادها الكاملة إلا إذا فهمت في إطار مسيرة الوحي الكاملة التي لا تمام لها إلا بالرسول الخاتم، الذي سيتم بناء البيت بوضع اللبنة الأخيرة. والمعنى الآخر للمعراج التحريري، كونه يحيل إلى انتماء كلي. فالحق معنى مطلق، وتبعاً لذلك فهو يستوعب كل شيء. لذلك فلا مجال للحديث في إطار من هذه التجربة عن الحصر بل الحديث الصحيح يجب أن يتجه إلى تفحص قدرات الإنسان المذهلة على التجاوز، وعلى التمكن من أن يجمع في جزئية كيانه، سر الكون ومعنى الوجود بأجمعه. إن الحق بكل ما يعنيه، يصبح إمكاناً يقدر السالك على الاقتراب منه لا بل على تقمصه، الأمر الذي يعني في النهاية، اكتساب سلطة الحقيقة الحاكمة على كل شيء.

هنا أيضاً، يصبح حد العرفان نفس حد الوجود. فكل الوجود قابل للمعرفة، وكل معرفة في المقابل، حقيقة موجودة. الأمر الذي يعني توحد المعرفة مع الوجود توحداً حياً يؤسس الجمعية، بكل أبعاد الهيمنة ووعود السيطرة التي تحملها في أعماقها.

وباتصال المعرفة بالوجود، ينتفي شرط المنهج، ويصبح الوجود هو معبر المعرفة، أي تصبح الموجودات هي المعرفة بنفسها دون وسيلة ودون آلات توصيل. لذلك، فإن العارف يصل في

1- الفتوحات المكية 3/ 507.

النهاية، إلى رؤية الحقائق «على ما هي عليه»[1]. أي كما هي موجودة. وذلك هو الإنعام الحقيقي الذي طلبه من قبل محمد ﷺ. يقول عبد القادر الجزائري «والمنعم عليهم، هم الذين أراهم الحق تعالى حقائق الأشياء كما هي. ولذا قال عليه الصلاة والسلام في دعائه: ﴿اللهم أرني الأشياء كما هي﴾[2].

ومعنى التحرير المنهجي للمعرفة في النهاية، كشف سر الخفاء. وإماطة غشاوة الغيب التي حتمت التأويل في مرحلة الإسراء «فانكشف عنهم (العارفون) الغطاء وتقشع سحاب الجهل، بطلوع شمس المعرفة لقلوبهم، فعرفوا الحق والخلق معرفة يقين لا يدخلها شك ولا تتطرق إليها شبهة، حتى صار الغيب عندهم شهادة»[3].

ويتوضح في خاتمة المعراج سر الغيب، فإذا به «ما ستره الحث عنك منك لا منه»[4]. فالسالك هو الفاصل بين الغيب والشهادة، وهو الذي بوجوده قسم الطريق إلى بداية ونهاية، وإلى إسراء ومعراج. أما الحقيقة فواحدة، تماماً كما أن الوجود واحد لا غيب فيه ولا شهادة. لذلك، فإنه حالما يزول الرسم ويظهر سلطان الحق في العارف، يتجلى العرفان على وجه تمامي كامل في صورته الثانية الإنسانية، بعد أن تجلى في صورته الأولى الربانية.

إن العارف سيتمكن أخيراً ومن خلال رحلة المعراج، من الوجه الثاني للحقيقة التي هي إلهية في مبدئها، إنسانية في منتهاها. وسيكشف عن المعرفة الحادثة بالذات الإلهية «وبهذه المعرفة الحادثة الغيرية، تكتمل للحقيقة الإلهية، كل مراتب المعرفة (القديمة والحادثة) كما اكتملت دائرة الوجود بالإنسان»[5].

وكما أن تحقيق الإنسان لكمال وجوده، اقتضى منه أن يسعى لتوحيد الوجود وصولاً إلى توحده هو مع الوجود، فإن تحقيق الإنسان لعرفان شامل بالله (الحق)، يقتضي منه أيضاً سعياً

1- الفتوحات المكية 1/ 56.

2- الجزائري، المواقف ص49 والحديث لم نعثر عليه في كتب الصحاح ولا في غيرها من كتب الحديث المعروفة.

3- ن. م، ن. ص.

4- الفتوحات المكية 2/ 129.

5- نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل ص154.

نحو توحيد العرفان، الأمر الذي يتجلى في جمعه للحقيقة المجزأة في السماوات، والمتنزلة على الأنبياء بقدر معلوم. فلا إمكان لتحصيل الصورة الأخيرة الكاملة للحق، إلا بجمع أجزائها المبعثرة، ولا سبيل إلى ذلك إلا برحلة ومعراج يقوم به العارف، حينئذٍ يتجلى الحق ويكتمل بتجليه العرفان. وكأننا في الحقيقة أمام إنسان يعيش في مكان مغلق من كل جهاته، فيعن له يوماً أن يحطم الحيطان التي أحكمت حوله، وبمجرد أن يفتح ثغرة في حائطه، ينكشف له جزء من نور الشمس. أما إذا استطاع أن يزيل الحيطان بالكامل، فإن نور الشمس سيغمره بالكامل. فالله تعالى، هو الحق. وعند تجليه سوف يظهر بخاصيته النورية الباهرة. فالتجلي كما يعرفه «ابن عربي» هو «ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب»[1] هاته الأنوار الكاشفة عن حقائق عالم الغيب، والتي رأينا أن العارف يحصل منها بقدر معراجه، هي التي تشكل كما يقول عثمان يحي نقطة الوصل في قلب العارف بين الوجود والمعرفة[2]. فهي التي تحيل المعرفة إلى إيمان، والإيمان إلى يقين. فيتأسس من هذا وذاك معنى العرفان الذي هو في جوهره، التمثل الوجداني للحقيقة. أو «تفجر العقل في الوجدان»[3].

وبوصول السالك إلى النور الإلهي، يكتسب سلطة الحقيقة، ويصبح كائناً ربانياً قادراً على تسيير الوجود وعلى ممارسة إرادته في العالم. يقول «محي الدين» «فإن رزقت النور الإلهي، فأنت إذ ذاك سلطان العالمين وصاحب الحقيقتين. الوجود تحت بأسك وقهرك وأمرك»[4]. معنى ذلك على التحديد، أن الإنسان قد أصبح على صورة الله، الأمر الذي سيمكنه بعد العودة من معراجه، من ممارسة خلافة الله في الكون.

1- الفتوحات المكية 2/ 485.

2- يقول عثمان يحي: إن النور هو صلة الوصل بين الوجود والمعرفة ومركز الاتصال فيهما. فعنده تستحيل طبيعة المعرفة في قلب العارف إلى وجود، وطبيعة الوجود إلى معرفة. وثمة تنكشف لطائف الغيوب في أعماق القلوب فتبدأ حقائق الأشياء أمام العارف في صورها الخالدة. يتوزع النور لدى إشراقه على مرآة القلب إلى حصص متميزة كالتجليات الوجودية تماماً. كل حصة من هذه الأنوار تنتج لوناً معيناً من المعارف الروحية.. كتاب التجليات الإلهية لـ «ابن عربي»، تحقيق د. عثمان يحي مجلة المشرق ص 25.

3- جميل منيمة: مشكلة الحرية في الإسلام، بيروت دار الكتاب اللبناني 1982/ 131.

4- التدبيرات الإلهية ص163.

والواقع أننا لا نضيف جديداً إذا قلنا إن السلطة الأساسية التي تملأ كيان الصوفي، هي سلطة الحقيقة. فالصوفي يشعر فعلاً، لا بل إنه يمارس الحياة على أساس من يقينه بأنه مالك للسر وعارف بالجوهر من كل شيء. لذلك، فهو لا يقدم تصورات عندما يتحدث عن تجربته، ويرفض أن يعتبر كلامه من قبيل الأقوال الفلسفية. إنه يصرح بكل قوة أن ما يعلنه بشأن الإنسان والعالم والحياة هو الحقيقة لا سواها، التي أخذها عن كشف وعيان لا عن نظر واستبطان.

وبالوصول إلى هذا اليقين العجيب، لا يصعب على الكيان ولا على الوجدان أن يتخطيا حدود المعتاد. فالكيان سيحقق قفزته بالاندماج في الكون، فيتجاوز بذلك محدوديته كتعبير موضعي لكي يصبح مجلى كلياً. أما الوجدان، فإنه سيعيد بناء المسألة الشعورية والبنية النفسية على أساس من حضور المطلق في الممارسة العاطفية. إذ ذاك، لن نتحدث عن سعادة مهددة بالشقاء، ولا عن حب يكبته الألم وإمكانات العدم، بل سيعلن العارف أنه سعيد الأبد، وأنه حبيب المطلق، وأنه إذ يتواجد فبفناء كامل، وإذ يفنى فبقاء كامل أيضاً. «فلا يبقى في هذا الطريق إلا فان. ولا يفنى إلا باق»[1].

وبالوصول إلى سدرة المنتهى يتحرر الخطاب، خطاب العارف والمعروف من كل صيغ البعد. لن يخاطب الله عبده هنا من خلال حجاب، بل سيناجيه مناجاة الحبيب للحبيب بلا كلفة. أما العارف، فسينسى كل الأسماء رغم أنه جمعها ووعاها، وسيصر فقط على أن يخاطب «الأنت». إذ ذاك ينقلب الحوار مناجاة في مقام «أو أدنى».

من الذي لم يزل ينادي إلى الذي لم يزل مجيباً
أسهرت عيني أطلت بيني أورثتني الوجد والنحيبا
صيرتني في الهوى فريداً متيماً هائماً غريباً[2]

ويرد الله في مناجاة «التشريف والتنزيه والتعريف والتنبيه»: «لولاك (عبدي) ما ظهرت

1- الفتوحات المكية 2/ 515.

2- «ابن عربي»: رسائل «ابن عربي»، كتاب الإسراء 1/ 54.

المقامات والمشاهد، ولا وجد المشهود ولا الشاهد، ولا حمدت المعالم والمحامد، ولا ميز بين ملك وملكوت، ولا تدرع لاهوت بناسوت. بك ظهرت الموجودات وترتبت، وبك تزخرفت أرضها وتزينت. عبدي، لولاك ما كان سلوك ولا سفر، ولا عين ولا أثر، ولا وصول ولا انصراف، ولا كشف ولا إشراف، ولا مكان ولا تمكين، ولا حال ولا تلوين»[1].

التصوف على هذا المستوى، يكتسب سلطة أخرى معرفية، هي سلطة تأسيس الخطاب المبنية على شعور فعلي بالمشاركة الحقيقة في تأسيس جوهر بنية الوجود بما هو كلية ما هو موجود، أي كوجود وكمعرفة على السواء.

هل هو استعلاء العبد طغياناً وكفراً؟ أم هو النسيان للعبودية الأصلية؟ الظاهر أن أحسن الأفهام لهذا الإنجاز العظيم، إنجاز الخطاب الإنساني عبر المعراج، هو القول إنه التعبير الأمثل عن حقيقة الإنسان إذ يلقى الله. إذ ذاك لن يشرح الصوفي كلام الله كما يفعل المفسرون وكذلك الفقهاء، ولكنه سيتكلم بالله. يترنم «محي الدين» في سماء الغاية:

إلهي ومولاي تمازج سركم ... بسري يا سؤلي فعنك أترجم
بِكُمْ أبصر الأشياء غيباً وشاهداً ... بكم اسمع النجوى، بكم أتكلم[2]

أن توجد بالله، ذلك إذن المعنى الأوضح «للخلاص» في عرفان الصوفي. وإذا كان لا إمكان للوجود بالله إلا عبر الإسراء والمعراج، فإن هذا الدرب الذي يصبح سبيلاً مفروضاً وحجاً مكتوباً، يكتسب معناه النهائي على أنه درب خلاص وطريق نجاة. يقول «ابن عربي» «وغرضنا من العلوم، ما يوصل إلى النجاة»[3]. وتحقيق الخلاص للإنسان، الذي فهم أفهاماً متعددة وإن كانت ليست متناقضة في جوهرها، سمة صميمة من سمات الحكمة الشرقية التي تميزها في

1- ن. م 1/ 70.

2- «ابن عربي»: الإسراء إلى المقام الأسرى ص103.

3- «ابن عربي»: التدبيرات الإلهية ص111.

الحقيقة، تمييزاً واضحاً عن الفلسفة في معناها الغربي. إن الحكمة هي التأمل المفضي إلى تحقيق نتيجة ما، على مستوى وضع الإنسان ووجوده، بينما تبدو الفلسفة وكأنها تقرير لا يكترث بالكائن.

لقد كان «الأساس في مذهب فيلون هو تحويل التاريخ اليهودي بواسطة التأويل أو الطريقة المجازية، إلى مذهب للنجاة أو الخلاص»[1]. وبذلك أصبحت التوراة سبيلاً لتحرير «شعب الله المختار»، وتخليصه من رعب التيه إلى أرض ميعاده. أما «ابن عربي»، فإنه سيفعل شيئاً شبيهاً بذلك الذي فعله فيلون في قراءته للإسلام على أنه إسراء للمريد نحو إمكانه، وعروجه من إمكانه نحو ربه في درب، هو درب خلاص الروح[2].

وفعلاً فإننا نلمس في أطواء عرفان الرجل وفي اتجاهاته الكبرى، بوادر البحث عن تاريخية جديدة تصوغ حياة الإنسان. تاريخية تتجاوز الزمان لتحقق ما يمكن أن نسميه «تاريخ الروح». يقول نذير العظمة: «وهكذا فإن «ابن عربي» يحل التقويم الصوفي - الروحي - محل التقويم الزمني، فيجعل آدم الأخير في القرب من الله إذ لا يتعدى السماء الأولى، مع أنه أول في الخليقة. ويجعل محمداً أولاً بخلق نوره ثم خلقه في الزمن، وهو آخر الأنبياء من حيث ذاك. ويبدع «ابن عربي» تقويماً جديداً في ضوء هذه الجدلية»[3]. هذا التقويم الصوفي، هو حسب ما يبدو لنا منطلق خصب وواعد لقراءة جديدة لتاريخ النبوة ومن ورائه تاريخ الإنسانية في إطار مشروع متكامل، يبدو لنا أن أحسن تسمية تعبر عنه هي «درب إبراهيم»[4].

3- تجلي الحرية في محض العبودية تحقيق مفهوم الإنسان:

1- إميل بريهييه: الآراء الدينية والفلسفية لفيلون ص78.

2- لعل هذا التشابه بين «ابن عربي» وفيلون من ضمن الأسباب التي دفعت علي سامي النشار إلى القول «إن فيلسوف الصوفية محيي الدين بن عربي إنما هو صورة أخرى من فيلون. «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مصر دار المعارف ط/ 8/ 1/ 189.

3- د. نذير العظمة: المعراج والرمز الصوفي ص56.

4- درب إبراهيم: مشروع في قراءة تاريخ النبوة، وفي تحليل مبتكر لتاريخ الإنسان يؤسس بالنتيجة مقالة في الانتماء. ذلك ما نود أن ننجزه لاحقاً مستوحين إلى حد بعيد، عرفان «ابن عربي» في هذا المجال.

تحدثنا في الفصل الأول عن العبودية كماهية أصلية للإنسان، وكحقيقة مكونة لجوهر تركيبه الوجودي.

وهذه الحقيقة رغم أهميتها القصوى، قد تبقى مهمشة لا فعالية لها على مستوى حياة الإنسان، الأمر الذي يقتضي ضرورة تأسيس العرفان ليكون مجال الوصل بين الإنسان وبين عبوديته، تماماً كما أنه يشكل نقطة التلاحم بين الوجود الحادث والوجود المطلق في إطار منظومة وحدة الوجود.

وهنا، وبعد حوار الوجود والعدم، والوصول إلى نتائج هذا الحوار في مسار العرفان، تنقلب العبودية لتتجلى على شكل «حرية»، وتختفي كحقيقة لتظهر «كفعالية».

هذا التحرير للحقيقة (العبودية) من مجرد حالة الوجود، لتصبح فعلاً وحركة وإرادة، هو بالفعل المعنى الأعمق للحرية في المفهوم الصوفي، وهو في الوقت نفسه، باب بلوغ مفهوم الإنسان من حيث هو وجود وفعل معاً، ومقولة ومنهج ومبدأ وصيرورة.

الإنسان، عبد الله، الذي اكتسب عبر «الطريقة» (الإسراء) وعياً بجمعيته للوجود الحادث وللمعرفة الحادثة، هو الكائن الحادث الذي سيعطي للممكن تمظهراً كاملاً في كل أبعاده، وهو الذي سيكون صاحب المعراج إلى سدرة منتهى الكيان. هناك سينقلب كل شيء، ويصبح الكيان - الكائن - إنساناً، أي وجداناً يناجي المطلق ويقبل الخطاب. وهناك أيضاً سيقبل حمل الأمانة، أمانة الخلافة على الكمال الحادث.

لا بد لنا حينئذٍ من الوقوف عند معنى تحرير الكيان وتحرير الوجدان، باعتبارهما يكونان حال الجمع، معنى الإنسان.

أ- تحرير الكيان:

يكاد جل الصوفية أن يتفقوا على أن التعريف الصحيح للحرية يتمثل في كونها تعني الالتزام بحقائق العبودية. فإن «حقيقة الحرية في كمال العبودية»[1]. كما جاء في الرسالة القشيرية. هذا التعريف استعيد بنفس الألفاظ أو في صيغ أخرى، ولكنه بقي دائماً، المفهوم المركزي للحرية في نظر أهل الأذواق والأشواق. ولذلك فإن «ابن عربي»، يذكر أن التعريف الصوفي العام للحرية

1- القشيري: الرسالة ص100.

كونها «عبودة محققة لله. فلا يكون (الإنسان) عبداً لغير الله الذي خلقه ليعبده»[1].

ولا يخرج مفهومه الخاص للحرية عن هذا التعريف العام. حيث يقول: «فإن قلت وما الحرية؟ قلنا: إقامة حقوق العبودية لله تعالى»[2].

ونحن نعلم الآن قطعاً أن الصوفي يعتبر العبودية حقيقته الأساسية، لا بل لعله أن يعتبرها كل شيء بالنسبة له.

فالإنسان في وجوده جوهراً وصفات وأعراضاً، هو العبد الكاشف عن الخضوع لهذا المفهوم ولهذه الحقيقة الغالبة.

وعليه، فإن القول أن الحرية هي التحقق بالعبودية يمكن صياغته بطريقة ثانية فيكون كالتالي: إن الحرية هي الالتزام بالماهية. ونظراً لكون الماهية مهما كانت هي حد، فإن التعريف يكشف عن طبيعته المشكلة. فكيف يمكن أن تعرف الحرية بكونها التزاماً بالحد؟ وكيف تتجلى في العبودية؟ وما هي الخصائص اللازمة الموجودة في صلب معنى العبودية والتي يمكن أن تجعل منه منطلقاً نحو الحرية؟

تلك أسئلة تعبر عن إشكال جوهري واحد في الحقيقة، نطرحه أيضاً على شكل سؤال: إلى أي مدى يمكن الحديث عن الحرية في إطار فلسفة مؤمنة تعترف بالماهية الأصلية؟ فإن أمكن ذلك، فكيف يتحرر المحدود؟

والجواب الذي يمكن أن تستنتجه من كلام «ابن عربي»، ينطلق من تحليل معنى العبودية في حد ذاتها، ثم ثانياً، الانطلاق منها لتأسيس مبدأ التوحيد الثوري.

أما على المستوى الأول، فإن «ابن عربي» يعتبر أن كل حقيقة هي مطلقة في مجالها. وعليه، فإن العبودية بما هي حقيقة العبد، هي حقيقة مطلقة خاصة بالعبد لا يمكن إزالتها، ولا يمكن إلغاؤها. فلا يمكن إطلاقاً تصور عبد من غير عبودية، كما لا يمكن بالمثل تصور الله من غير ألوهيته. وإذا كان الله تعالى مطلقاً في ألوهيته، فإن العبد مطلق في عبوديته، فـ «لا يزال العبد

1- الفتوحات المكية 2/ 227 ويضيف «ابن عربي» في موضع آخر متحدثاً عن اعتقاد الصوفية «اعلم أن الحرية عند الطائفة (الصوفية) الاسترقاق بالكلية من جميع الوجوه فتكون حراً عن كل ما سوى الله». الفتوحات المكية 2/ 502.

2- ن. م 2/ 131.

والرب معاً في كمال وجود كل واحد لنفسه. فلا يزال العبد عبداً والرب رباً»[1].

وعلى ذلك فإن العبد المنتمي يقيناً إلى عبوديته، يشعر تبعاً لذلك بحرية مطلقة في انتمائه هذا، حرية لا يمكن معارضتها ولا إنهاؤها. ذلك أنه «ليس للعبد في عبوديته نهاية يصل إليها ثم يرجع رباً، كما أنه ليس للرب حد ينتهي إليه ثم يعود عبداً. فالرب رب إلى غير نهاية، والعبد عبد إلى غير نهاية»[2].

فلكي تحصل الحرية في أي مجال كانت، لا بد من كسر الحد، ولا بد من وجود مطلق ما في المعادلة. وبما أن العبد يستطيع أن يجد مطلق ذاته في العبودية فإنه حينئذٍ، العبد الحر مطلقاً، المستعصي أبداً على التغيير والتحول، والمتمكن من ماهيته بصفة كلية. لذلك وصل «ابن عربي» إلى الاستنتاج أنه «إذا وقف الممكن مع عينه، كان حراً لا عبودية فيه، وإذا وقف مع استعداداته كان عبداً فقيراً»[3].

ويضيف «فليس لنا مقام في الحرية المطلقة، إلا أن يكون مشهدنا ما ذكرناه. فلا تحدث نفسك بغير هذا»[4]. تلك هي العبودية المحضة، الكاملة، التي تقابل الربوبية المحضة الكاملة، والتي تشكل كمال الماهية الإنسانية ومعناها الأول والأخير. ويطلق «ابن عربي» على هذه العبودية اسم «عبودية الاضطرار» مقارنة بـ «عبودية الاختيار». فعبودية الاختيار تعبر عن إعلان الإنسان بإرادته عن حالته العبدية. أما عبودية الاضطرار، فحقيقة ناطقة بمفردها لا تحتاج إلى إعلان. ولذلك «فلا تقع فيها مشاركة، فهي مخلصة للعبد. فمن أقيم فيها فلا مقام فوقها»[5].

وتبعاً لذلك، فإن العبودية بما هي الشرط الحقيقي المحرر للإنسان تحريراً مطلقاً، والذي يجعل منه من معنى ما، الماهية المقابلة للرب على وجه التمام والكمال، لا تظهر للعارف كصفة سلبية وإنما كحقيقة نهائية ورائعة في الوقت نفسه. ليس عجيباً أن تصبح قمة اللذة في التحقق بالعبودية، وأن يصبح أي تجاوز لها وخروج عنها وعداً بالشقاء والبؤس. فـ «لا يعرف لذة

1- الفتوحات المكية 1/ 167.

2- ن. م 1/ 173.

3- ن. م 2/ 227.

4- ن. م، ن. ص.

5- ن. م 2/ 487.

الاتصاف بالعبودية، إلا من ذاق الآلام عند اتصافه بالربوبيـة»[1]. ويؤكـد «ابـن عـربي» أن هـذه العبودية التي تهدي الإنسان إلى كيانه الأصيل، والتي تـبرز كحقيقـة ثابتـة مطلقـة، لا تحتـاج إلى إثبات خارجي، هي أفضل من الحرية إذا كانت لا تثبت إلا مضافة إلى الغـير. إن الإنـسان عبـد، والعبد لا يضاف إلا إلى ربه، بينما الحر لا بد له أن يضاف إلى ما تحرر منه، لا بـد مـن ذلـك عنـد «ابن عربي». وعليه، فإن «إضافة الإنسان بالعبودية إلى ربه أو إلى العبوديـة. أفـضل مـن إضـافته بالحرية إلى الغير، بأن يقال حر عن رق الأغيار»[2].

والتبرير الذي يقدمه «ابن عربي» لهذا الاختيار، كون الإنسان «الحر عن رق الأغيار» مضطر ولا بد، إلى رؤية الأغيار حال إثبات حريته عنها، الأمر الذي يشغله عن ذاته، أي في النهاية عـن عبوديته.

فالحرية عن رق الأغيار، ليست حرية ذاتية مثل الحرية التي تؤسسها العبوديـة، وإنـما هـي ثانوية مرتبطة بالآخر، حيث لا تكتشف نفسها إلى من خلاله وبواسطته. «فإذا كـان الإنـسان في مقام الحرية، لم يكن مشهوده إلا أعيان الأغيار، لأن بشهودهم تثبت الحرية عنهم.

وهو في هذه الحال، غائب عن عبوديته وعبودتـه معـاً»[3]. إذ ذاك، يـصبح «مقـام العبوديـة أشرف من مقام الحرية في حق الإنسان»[4].

ترتبط الحرية على هذا المستوى الأول إذن بفكرة الحقيقـة وبفكـرة الأصـل. فالحقيقـة ثابتـة ومستقرة لا تبديل فيها. والعبودية حقيقة، فلها نفس الـصفات التـي توجـد في أيّ حقيقـة. أمـا ارتباطها بالأصل، فإن أصل كل شيء هو جوهره المعبر عنه ومبدؤه الذي لا فكاك منه. فالالتزام بالعبودية التزام بالأصل، وتحقق بالجوهر. وفي كل من فكرتي الحقيقة والأصل، يخلـص الإنـسان إلى انتماء راكن لا يتزعزع ولا يقبل الوهم، وينتهـي إلى يقـين ثابـت. هـذا اليقـين الثابـت الـذي يستطيع الإنسان أن يحمله بحرية مطلقة وأن يدافع عنه بصفة مطلقة أيضاً، هو يقين العبودية.

1- الفتوحات المكية 1/ 173.

2- ن. م 1/ 576.

3- ن. م، ن. ص.

4- ن. م، ن. ص.

فالاتصال بالأصل هو شرط الوصل بالحرية والظفر بها. يقول جلال الدين الرومي»:

فكل إنسان أقام بعيداً عن أصله   يظل يبحث عن زمان وصله[1]

والتحقق بالعبودية المحضة، كما أنه قائم على يقين تام بمخلوقية الإنسان، فهو كذلك قائم على شعور تام بوحدانية الخالق. فلا فصل بين توحد العبد في ذاته وبين توحيده لخالقه، إن الثاني شرط الأول حيث لا يكتشف العبد مطلقية عبوديته كما أسلفنا، إلا إذا قابلتها من الجهة الأخرى مطلقية ألوهية الله تعالى. وهنا نصل إلى المستوى الثاني من مستويات تحرير الكيان، ويتمثل في إعلان التوحيد الكامل واليقيني للذات الإلهية تخلصاً من كل ما سوى الله. فالحرية التي تعني أولاً العبودية لله، تفضي ثانياً إلى «الغفلة عن ما سواه». ولذلك نجد في الجزء الثاني للتعريف الذي يورده القشيري للحرية قوله عن العبد «فإذا صدقت لله تعالى عبوديته، خلصت عن رق الأغيار حريته»[2].

ويورد «ابن عربي» المعنى نفسه مسنداً إياه إلى «القوم»[3]. ويبين كما سبق أن رأينا، أن الإنسان لا يشعر بحريته إذا نظر إلى الآخرين، باعتبار أن الحرية هي تحرر من رق الأغيار. ولذلك فضل عليها العبودية وهو يتحدث على مستوى الأحوال والمشاعر طبعاً، وإلا فإنه يعتبر العبودية، قمة الحرية الإنسانية.

وإذا كانت العبودية التي يمكن اعتبارها الوجه الأول للتوحيد حرية، فإن الإخلاص وهو الوجه الثاني للتوحيد، يعتبر تحرراً. وعليه، فإنه التوحيد الذي تجلى في حالته الأولى، اعترافاً بالحقيقة (العبودية)، يتجلى في بعده الثاني إعلاناً للثورة (على ما سوى الله) ورفضاً لكل أصناف «الآلهة المصطنعة»[4]. على حد تعبير بليغ لعلي شريعتي.

كيف يصبح التوحيد تحريراً للكيان؟ وكيف ينقلب إلى ثورة تحقق وحدة الذات وتضمن

1- جلال الدين الرومي: المثنوي 1/ 73.

2- القشيري: الرسالة ص100.

3- القوم، المقصود، الصوفية.

4- على شريعتي: العودة إلى الذات، ترجمة إبراهيم الدسوقي شتا، الزهراء للإعلام العربي ط1 1986، ص364.

بالتالي حريتها وخلاصها من كل أنواع السلط؟

نعتقد أن التعريف الصوفي للحرية قد أجاب عن لب الإشكالية عندما اعتبر أن الوجه الثاني للحرية هو «التخلص من رق الأغيار». وقد أبدع الصوفية عبر التاريخ في اكتشاف هؤلاء «الأغيار» الذين يمكن أن يكونوا أعداء لوحدة الإنسان أو لتوحيده لربه. واستطاع العارفون فعلاً، أن يحللوا أبعاد مصطلحات وشخصيات مذكورة في القرآن والسنة تحليلاً راقياً، جعلهم يستفيقون إلى المعنى الواقعي للتوحيد، ويفهمون ما المقصود بالشرك كذلك في الواقع.

إن عبارات كـ «الشيطان» و «الهوى» و «النفس» و «الدنيا»، تكاد تكون قد استنفدت تحليلاً وبحثاً سواء على المستوى النظري أو على مستوى المعاينة الفعلية لمعانيها في إطار التجربة الصوفية الواقعية. ولقد عرضنا ونحن نحلل مجال الحرية، لأنواع السلط التي تريد أن تطغى على ذات الكائن، سواء على مستوى عقله، أو قلبه أو نفسه. ولاحظنا أن تجربة التحرر الصوفية تنطلق دائماً، معتمدة على الطاقة التي يعطيها التوحيد. وعند «ابن عربي» مثلاً، فإن التوحيد هو الآلة المنهجية الأهم، التي من خلال تمثلها التمثل الحقيقي استطاع أن يدخل في مغامرة الكثرة على كل المستويات، ليؤوب في النهاية دائماً بمعنى موحد، سواء أكان على مستوى الوجود أو المعرفة.

لقد أعلن علماء الصوفية أن الزهد هو «خروج قيمة الأشياء من القلب»[1]. وأصبح هذا المفهوم، الخطة الفعلية التي قامت عليها أسس «الطريق» الصوفي. فالطريق في ملامحه الكبرى، يقوم على ثلاث مراحل هي كما يذكرها الصوفية دائماً، التخلي والتحلي والتجلي.

أما التخلي فيقصدون به ترك المحرمات واجتناب الرذائل. وقد يتوسع بعضهم إلى حدود الورع، فيترك بعض المباحات احتياطاً واحترازاً. وأما التحلي، فمعناه استجلاب الصفات الحميدة وكريم الخصال التي عرفت، بخاصة عن القدوة المعتمدة رسول الله ﷺ. وأما التجلي، فهو نتيجة للمرحلتين السابقتين، حيث تتجلى على قلب العارف، الواردات الإلهية ولطائف الإشارات الروحانية، الأمر الذي يجعله موصولاً بالسماء أكثر من صلته بالأرض.

والطريق الصوفي كما لاحظنا ونحن نتناول «الإسراء والمعراج» هو طريق مجاهد وهو يهدف

1- الخراز: الطريق إلى الله ص49.

إلى تحقيق غاية المريد في توحيد ربه توحيداً كاملاً. ولذلك فإن أهم عقبات الطريق، هي تلك الآلهة المصطنعة التي تقف في وجه المريد تطلب عرقلته عن مشروعه، واعدة إياه باللذة والنعيم القريب تارة، ومتوعدة له بالعدم وسوء المآل، وبؤس العاقبة طوراً آخر. ليست النفس الأمارة بالسوء، والهوى والوساوس، والآخر عندما يتسلط، إلا أمثلة لهذه الآلهة التي لا خلاص للمريد إلا بمجابهتها. ولهذا نؤكد على أن الصوفية قد جعلوا من التوحيد فعلاً، منهجاً للعمل على تحرير الكيان، ووسيلة للخلاص الفردي. وصحيح أن أغلبهم قد شغلتهم ذواتهم عن الناس، فكان طريقهم درباً مخصوصاً وطريق أفراد، إلا أن الذين توجهوا منهم للعمل في الحقل الاجتماعي والجهادي، رفعوا نفس الشعار: التوحيد، للعمل على التحرير الاجتماعي والحضاري كذلك. لذلك، لم يكن غريباً أن يعتبر التوحيد القوة التي لا تقاوم، وأن يصل الصوفي فعلاً، في آخر تجربته إلى مرتبة يصبح فيها هو في حد ذاته، سلطة لا تقاوم، ولا يمكن أن تضاهيها قوة أخرى ولو كانت قوة السلطان. كل ذلك من أثر استعمال التوحيد. يقول الشبلي «من اطلع على ذرة من علم التوحيد، حمل السماوات والأرضين على شعرة من جفن عينيه»[1].

وباعتباره كذلك، فقد ألح الصوفية على تصفية الذات من كدورات الشرك الذي قسموه إلى شرك ظاهر وشرك خفي. واهتموا ببحث النواحي الأعمق في النفس البشرية. هناك، حيث تختفي نوازع بثتها قوى مجهولة لا بد من مقاومتها. هكذا تحدث «ابن عربي» عن العبودية المحضة، واعتبرها دليل الكمال الإنساني وعلامة على الخلاص من بؤس العوالم ومن ورطة الكثرة، وسماها في أحيان أخرى «عبودة». أما النفري، فقد صاغ من الهامات الطريق، موقفاً سماه «موقف العبدانية» يقول فيه «وقال لي (الحق): العبدانية أن تكون عبداً بلا نعت. فإن كنت بنعت اتصلت عبدانيتك بنعتك لا بي. وإن اتصلت عبدانيتك بنعتك لا بي، فأنت عبد نعتك لا عبدي. وقال لي: عبد خائف استمدت عبدانيته من خوفه، عبد راج استمدت عبدانيته من رجائه، عبد محب استمدت عبدانيته من محبته، عبد مخلص استمدت عبدانيته من إخلاصه»[2]. هذا التوحيد،

1- أبو نعيم: حلية الأولياء 10/ 370.

2- عبد الجبار النفري: المواقف والمخاطبات، ط. آرثر يوحنا اربرى، القاهرة، دار الكتب المصرية 1934 ص111.

الذي يهدف إلى تحرير كامل للإنسان هو بالفعل، التوحيد الفاعل عبر تاريخ المسلمين. وهو العنصر الذي تحدث عنه الفلاسفة والمؤرخون باسم الإيمان، حينما حاولوا أن يفسروا أسباب انتصارات المسلمين على قلتهم.

وحديثاً، شعر بعض الفلاسفة والمفكرين من المسلمين وغيرهم، بوجوب استعادة هذا العنصر الفاعل على مستوى تاريخ الإنسانية الفردي والجماعي. إن «مارتن بوبر» يخلص من تأملاته على القول بأن «على الإنسان أن يقدم الكون بأسره إلى الله. فإن محبة الإنسان لله، ليست مجرد مناجاة عقيمة للذات الإلهية. بل هي فعل مثمر في الحقل الإلهي، أعني في عالم الله والناس»[1]. وهو يحاول بذلك أن يجعل من الحب الإلهي، طاقة عمل وفعالية وإنجاز. أما ليفي Levy فيؤكد على أن المعنى الحقيقي للوحدانية هو المقاومة. وإذا كان «نيتشه» قد أعلن موت الله، واعتبره «جاك لاكان» قد فقد الوعي، فإن ليفي يصرح بأن الله رغم ذلك قد ترك وصية، «إنها خلقية المقاومة إنها المعاداة المنطقية للفاشية التي يحملنا عليها العصر. وتذكرنا الله الواحد، ولعنا بشرعه، هما أملنا في أن نجعل هذه المقاومة حقيقة حية»[2]. أما من المسلمين، فإن حسن صعب حاول في مؤلفاته حول الإنسان، أن يؤكد على قيمة التوحيد الإسلامي كمبدأ يؤسس الحرية. فهو يعرف الوحدانية بكونها تعني الحرية[3]. ثم يوجه هذه الحرية نحو تحقيق كمال الإنسان المنشود، الذي يهدف أن يكون صورة الله. يقول «وهو (الله) بذلك، المثل الأعلى للإنسان الذي ينشد كمال وجوده، سواء أكان مؤمناً أو غير مؤمن. والوحدانية هي الحرية من حيث إنها حركة تحقيق هذا الكمال تحقيقاً ذاتياً وخلاقاً»[4].

وكم هو عميق فعلاً منزع علي شريعتي في جعل التوحيد مبدأ للتحرر الوجودي من قيود العبثية، ولتحرير التاريخ من أوهام المصادفة، وللتحرر الاجتماعي من جبروت الآلهة المصطنعة. يقول «إن التوحيد بإلغائه للآلهة المتعددة الصغيرة والكبيرة، القومية والطبقية والعرقية، وإنكاره

1- راجع زكريا إبراهيم، مشكلة الحب ص157.

2- حسن صعب: الإسلام والإنسان ص9.

3- ن. م، ص10.

4- ن. م، ص 5.

للأجهزة الدينية والرؤية الكونية في الشرك، يحرم الشرك الاجتماعي، والتعدد الطبقي والعرقي في الحياة البشرية على وجه الأرض من تبريرها الفلسفي والعلمي والديني، وقاعدتها الميتافيزيقية»[1]. هل نحن بإزاء التصوف من جديد؟ وهل عاد العرفان التحريري ليقدم نصيحته المنهجية الخالدة: مبدأ التوحيد كشرط لا غنى عنه للتحرر الفردي وللنهضة الحضارية؟

تقضينا الإجابة ولا شك، تريثاً ومزيداً من رصد الظاهرة. ولكننا نستطيع أن نستنتج مطمئنين، أن التوحيد في مفهومه الصوفي، هو من أهم التجارب الحية التي لا زالت تحتاج إلى مزيد التحليل والبحث. وهو كذلك من صميم الإرث الذي يجب أن يبقى موصولاً بالحاضر والمستقبل يغذيه وينعشه.

لقد اعتبر الجابري أن «الموقف العرفاني يتلخص في البحث عن الذات عن حقيقتها، وجوهرها الأصلي»[2]. وبالفعل، فإن الصوفي مغرم بل إنه متيم بالبحث عن حقيقته. ولقد بحث الصوفية ودققوا البحث. فكانت النتيجة واحدة تقريباً لدى الجميع. إن حقيقة الذات عبوديتها وإن معنى عبوديتها حريتها التي تحققها عبر توحدها وتوحيدها.

ب- تحرير الوجدان:

نقصد بالوجدان، الذات الشاعرة في الإنسان، والمستوى النفسي الانفعالي منه. فهو مجمع الانفعالات المتضاربة، وميدان المشاعر المتلاطمة التي تستطيع في أغلب الأحيان، أن تستولي على الوعي الإنساني لتصوغه من خلالها ومن منظورها. ولذلك فإن الوعي يتجلى غالباً على شكل شعور، رغم أنه يحاول أن يناضل لدى البعض لكي يكشف عن حضوره عبر عقلانية وموضوعية رصينة.

وإذا كانت الانفعالات تفرض نفسها فرضاً على غالبية البشر لا في أساسها فقط، وإنما في محتواها أيضاً، فإن الصوفية شأن كل الوجوديين عبر التاريخ، هم الذين قرروا أن يمارسوا الحياة بقلوبهم، وأن يستشعروا الوجود بوجدانهم وأن تكون أحكامهم رهينة انفعالاتهم. واعتبروا أن

1- علي شريعتي: العودة على الذات ص 364.

2- الجابري: بنية العقل العربي، ص261.

مباشرة الوجود ومعاينة الحقيقة، لا تتم إلا من خلال وجدان حي منفعل، إلى أقصى حدود الانفعال لا من خلال العقل ولا سواه من وسائل الإدراك المعروفة.

إن الوجود نفسه لا وجود له إلا في الوجدان، هناك يتجلى وجوداً حقاً لا معنى زائفاً مفتعلاً. يقول «ابن عربي»: «فإن قلت وما الوجود؟ قلنا وجدان الحق في الوجد»[1]. والوجد «هو «ما يصادف القلب من الأحوال المفنية له عن شهوده»[2].

فالوجود إذ ذاك، يستشعر عبر القلب على شكل أحوال متعاقبة تفني الذات عن شهود نفسها ليظهر الوجود صافياً في حال كامل، أي كتمظهر حي، وليس ساكناً مثلما هو الشأن بالنسبة للصورة العقلية مثلاً. وذلك ما دعا «ابن عربي» إلى التأكيد على أن أصفى الحقائق وأجلاها، وأجدرها، بالاهتمام والتعظيم حقائق القلب والمعاني المتجلية فيه لأنها نتاج عيان، الأمر الذي يجعل من التزامها يقيناً وإيماناً، هو أقوى من كل برهان. وهذا التأكيد على أن الحقيقة هي بالأساس انفعالية، هو التزام وجودي مستمر. إن «كيركجارد» يؤكد على هذا المعنى نفسه عندما يقول: «إن النتائج التي ينتهي إليها الانفعال Passion هي وحدها الخليقة بالإيمان، هي وحدها المقنعة»[3]. معنى ذلك، أن الذات تتخلى عن نظام المعقولية الذي يقدم الحقيقة كنتاج للبحث الموضوعي وتغامر بتأسيس الحقيقة ذاتياً عبر الانفعال، الأمر الذي يعني مباشرة الانخراط في مجال اللا معقولية. ولقد أحس الصوفية باعتبارهم من كبار أهل الكشف والوجود، بخطر نظام المعقولية على الذات، فحاولوا دائماً إيجاد بديل للخلاص، ولم يكن ذلك سوى الإيمان الذي أسسوه في الوجدان قبل العقل. وليست نظرية المعرفة الصوفية القائمة على مركزية القلب كمجلى للحقيقة، إلا تعبيراً عن الشعور بخطر الاستلاب الذي يهدد الذات عند ارتمائها في مقولة العقل واستنادها إلى منطقه.

1- الفتوحات المكية 2/ 133.

2- «ابن عربي»: حلية الأبدال وما يظهر عنها من المعارف والأحوال ص20.

3- كيركجارد: الخوف والقشعريرة ص165 نقلاً عن عبد الرحمن بدوي: دراسات في الفلسفة الوجودية، بيروت، دار الثقافة ط3 1973، ص3. وراجع تحليلاً لهذه الفكرة التي تعد من أهم أسس الوجودية المعاصرة الملحدة والمؤمنة على السواء لدى مطاع صفدي: الحرية والوجود ص61.

ولقد كان من خطورة الإشكال وحدته إلى درجة أصبح فيها الصوفي أمام خيارين لا ثالث لهما، «إما ذات بلا معقولية وإما معقولية بلا ذات»[1]. وقد أصر «ابن عربي» وغيره من الصوفية، على المحافظة على الذات، ولم يكترثوا للمعقولية رغم أنهم لم ينفوها، وذلك إيماناً منهم أن الذات يمكن أن تؤسس دائماً «المعقولية» التي تريد، ما دامت موجودة. ولكنها تكون خاضعة لمعقولية واحدة عندما تسلم لمنطق العقل كمنطق نهائي.

غير أن السؤال الذي يطرح هو متى يصبح الوجدان مصدراً لليقين (الحقيقة) وللشعور الإيجابي (السعادة) في الوقت نفسه، اعتباراً لكون الذات لا تنطوي في وجدانها إلا إذا وجدت فيه بالفعل سلطتها ومصدر قدرتها على تحقيق جانبي الوجود الإنساني الكامل، ونعني الحق والسعادة؟ وللإجابة، لا بد من تفحص خفايا الحضرة الوجدانية ثم الخلوص بعد ذلك إلى دراسة الإيمان الصوفي كقيمة وكمنهج، يقوم عليه دور تحرير الوجدان.

والأمر الأول الذي يجب أن يكون حاضراً في الأذهان، هو أن تحرير الوجدان لا يمكن أن يتم إلا بعد تحرير الكيان، فبدون تحرير الكيان لا يمكن للإنسان أن يحصل على ماهيته، وأن يصل إلى حقيقته التي رأينا أنها تتمثل في العبودية. ومن دون ماهية واضحة، لا إمكان مطلقاً للسيطرة على الوجدان.

إنه إذ ذاك خليط من المشاعر والخواطر والانفعالات التي لا تعرف على وجه الدقة مصادرها، الأمر الذي يتجلى في النفس المريضة التي يبرز مرضها دائماً على شكل ارتهان لمناطق نفوذ (معرفية، انفعالية) كامنة في اللا شعور حيث لا رقيب عليها ولا حسيب. ولذلك، فيمكن التأكيد على أنه بماهية واضحة يتاح لنا أن نحصل على نفسية واضحة، سليمة.

ويحيلنا هذا التأكيد على محاولة فهم علاقة الوجدان بالمعرفة من حيث هي نظام الحقائق الواعي، والمؤسس للقناعات في الوقت نفسه.

يربط «ابن عربي» ربطاً لازماً بين الوجدان والمعرفة، ويؤكد على أن الحالة الوجدانية للذات،

1- علي حرب: التأويل والحقيقة ص83.

هي نتاج المستوى المعرفي الحاصل لديها. فلو نظرنا إلى تحليله للحب مثلاً، وهو من أرقى المشاعر والأحوال لدى الصوفية، لوجدنا أنه يؤكد على أن حب شيء ما، يتمكن من الإنسان على قدر تجليه في وجدانه وتجليه على قدر معرفته. وبالخلاصة يكون الحب نتاج المعرفة وأسيرها في الوقت نفسه. «والحب على قدر التجلي والتجلي على قدر المعرفة»[1].

هذا التأكيد نجده كذلك عند الغزالي الذي اعتبر أن السعادة ليست في حقيقتها سوى حالة وجودية تعبر عن مدى معرفتنا بالله[2].

وكذلك فعل لاحقاً «سبينوزا» حيث قال قارنا بين حب الله وبين معرفته «إن كل سعادتنا تنحصر في حب الله، وهذا الحب يترتب بالضرورة على معرفة الله وهي أنفس ما لدى البشر»[3].

فالعلاقة بين الوجداني (الحب)، والمعرفي (مدى حضور الله في وعي الكائن) علاقة تلازم وتشارط لا فكاك منها.

والأمر في الحقيقة، ظاهر الوضوح والصحة، فالإنسان لا ينفعل لشيء ما إلا عبر وعي معين بذلك الشيء، وبحسب الوعي يكون الانفعال. إننا لا نحب أو نكره إلا إذا وجدت دوافع في شعورنا، أو في لا شعورنا، توجهنا نحو الحب أو نحو الكره. ويستحيل أن يتحرك الوجدان لينفعل اعتباطياً دون أي سبب.

ذلك في الحقيقة، الأساس المنهجي الذي انبنى عليه علم النفس، وهو أيضاً المنطق الأهم الذي أدى إلى اكتشاف بنية اللاشعور في الكائن.

لقد كان يمكن أن يستمر الناس في إعلان خضوع الكائن لقوى شيطانية أو وهمية عند رؤيتهم لانفعال غريب يحدث، ولا يرون له تبريراً ظاهراً. ولكن «فرويد» استطاع أخيراً ومن منطلق أن الحدث النفسي (الانفعال) لا بد أن يكون موجهاً بسلطة ما، أن يكتشف اللاشعور،

1- الفتوحات المكية 2/ 346.

2- راجع علي عيسى عثمان: الإنسان عند الغزالي، ص 112.

3- راجع إبراهيم مدكور: وحدة الوجود بين «ابن عربي» واسبينوزا، الكتاب التذكاري محيي الدين «بن عربي» ص 376.

وأن يؤكد بالتالي علاقة الانفعال بالسلطة[1] المكونة له.

وانطلاقاً من تأكيد هذا التلازم بين معطيات الوجدان ومقولات المعرفة اعتبر «ابن عربي» أن تحرير الوجدان يتم أولاً وبالذات، بتحرير المعرفة من العوائق التي تمنع انطلاقها وتوسعها بلا حد. فإن معرفة لا محدودة، تمكن من التحصل على وجدان حي، ومنفتح بلا حد.

وأهم عائق يهدد المعرفة بالحصر، ويورطها في القيود هو العقل. فالعقل لا يعطي سوى المفاهيم المنضوية تحت منطقه. ولا يستطيع تجاوز منهجه القائم أصلاً على فكرة الحدود والفواصل، وعلى تأكيد الارتباطات السببية الضرورية. ناهيك، عن مبدإ الهوية الذي يصر على تأكيد انفصال هويات الوجود بعضها عن بعض ولا يسمح إلا في حدود جد ضيقة، لفلسفة مثل وحدة الوجود، أن تكون مبدأ لتفسير الوجود.

ولذلك فإن العقل هو في عرف الصوفي، ليس حداً يمنع من المعرفة الكاملة فحسب، ولكنه أيضاً يمنع من نشأة الوجدان المتحرر.

إن السلطة القادرة على تحرير الوجدان وعلى إعطائه أبعاده الكاملة، هي الروح وليس العقل. وبذلك تطرح إشكالية التحرر الوجداني على أنها في كل الحالات عملية اختيار بين إحدى سلطتين، سلطة العقل أو سلطة الروح. وبما أن العقل لا يقدم إلا معرفة محدودة فإن «ابن عربي» وغيره من الصوفية، حاولوا دائماً أن يلغوا أولويته وأن يحرروا الانفعال من سلطته وهيمنته. ونعود إلى تحليل هذا المعنى من خلال دراسة نفس الشعور الذي تحدثنا عنه آنفاً وهو الحب.

فقد رأينا أن الإنسان كلما كان أكثر معرفة بالله، كلما كان حبه له أكبر وأعظم. فلو نظرنا الآن، إلى الإنسان الذي قامت معرفته بربه بواسطة العقل، فإننا سنجد أن علاقته به محدودة بحدود هذا العقل نفسه. ولن توصل هذه المعرفة العقلية بالله إلى أي شعور حقيقي بوجوده في الوجدان، وإنما ستبقى في أقصى الحالات، حقيقة مخزونة مهمشة في أقبية «الدماغ» الإنساني. وبما أن الصوفي لا يرغب إطلاقاً في مثل هذه المعرفة النظرية التي يراها زائفة وميتة في الوقت نفسه،

1- نعني بالسلطة هنا، الخطاب الظاهر أو الخفي مهما كانت طبيعته (فعلي. كلامي...) والقادر على توجيه فعالية الكائن. وهذا المعنى هو الذي أصبح سائداً وبخاصة مع بحوث «ميشيل فوكو» في هذه الدائرة.

فإنه يصرح أنه «لا خير في حب يدبره العقل»[1]. إن الوجدان لن ينتعش إطلاقاً، بالمعرفة العقلية التي تأتيه من خارج، ولكنه سيهتز إلى حد المطلق إذا عاين هو بنفسه موضوع المعرفة. الأمر الذي يعني شيئاً واحداً: أن يكون مصدر المعرفة ومجلاها عنصراً وجدانياً ينتمي إلى الذات الشاعرة ويعبر عن نفسه بالحال لا بالأقوال. هذه اللحظة المعرفية، هي اللحظة الأولى التي ينطلق منها المشروع العرفاني: مشروع تنصيب القلب وعزل العقل بإعادته إلى مستواه الطبيعي المحدود. وفي القلب، يكمن الروح الإنساني، القادر على الاتصال بالعالم الأعلى وعلى القبول منه عبر نظام التجليات الباهر، الذي يصل العارف بالعالم العلوي ويمكنه من تحصيل معارف بلا حد، سمتها اللازمة أنها جديدة وأيضاً حيّة ومباشرة. وفي هذا القلب، العارف بالله سيتجذر الوجدان الإنساني ليكون في عمقه، تعبيراً عن المعرفة القلبية عبر منطق وجداني شعوري. والواقع أن الفصل هنا بين المعرفي والشعوري أمر منهجي بحت، ولا صلة للواقعة المعرفية به.

فالحقيقة لا تتجلى للصوفي كحقيقة ثم كشعور، وإنما هو الذي يشعر بالحقيقة، أي أن ذاته وموضوع معرفته لا ينفصلان إطلاقاً، وإلا عدنا إلى نفس الإشكال الذي تطرحه المعرفة العقلية.

إن الوجدان المنتمي إلى القلب، باعتباره من صميم تعبيراته، هو الوجدان الصوفي القادر على أن يؤمن بموضوعه إيماناً مطلقاً، وعلى أن يحول المعرفة في لحظة إلى يقين مطلق. إن «سجود القلب إذا حصل لا يرفع أبداً»[2]. كما يقول «ابن عربي» الذي يذكر أن سهلا بن عبد الله دخل على شيخ «بعبادان» وقال له «أيسجد القلب. قال الشيخ: إلى الأبد. فلزم سهل خدمته»[3]. وباعتبار أن سجدته أبدية، فإن القلب لن يعبر عنه إلا وجدان قادر على أن يعتنق الحقيقة بصفة أبدية، وجدان يستطيع أن يتجاوز النسبية وأن يعرف أنها لا يمكن أن تكون مصدر إيمان، بل هي ضد الإيمان إذا أرادت أن تكون صيغة مطلقة للوجود.

فالهدى في عرف «ابن عربي»، ليس في الوصول إلى الحد، الأمر الذي يعني تنصيب منطق ما، وإنما

1- الفتوحات المكية 3/ 377.

2- ن. م، 2/ 20.

3- ن. م، ن. ص.

هو في ترك الحد والتخلي عن المفهوم. إن أعلى أبعاد الحقيقة وأرقى معانيها وخصائصها، أنها بلا حدود ولذلك فلن يعبر عنها إلا وجدان تخلص من وهم الحدود، وجازف بالسكر في صحو الكون. والدليل على أن الإنسان قد اختار السكر على الصحو (القانون)، وصوله إلى مقام الحيرة وإعلانه العجز عن الإدراك «فسكر الكمل من الرجال، وهو السكر الإلهي الذي قال فيه رسول الله ﷺ. ﴿اللهم زدني فيك تحيراً﴾[1]. والسكران حيران فالسكر الإلهي، ابتهاج وسرور بالكمال»[2]. ويضيف «ابن عربي» «فمن أسكره الشهود فلا صحو له البتة»[3].

ويعبر الوجدان المنفتح على الروح الإلهي، والقابل عن القلب حقائقه وتجليات الحق تعالى فيه لحظة بلحظة، بالاهتداء إلى صراطه القويم. صراط الحيرة إذ فيها الحياة، وفيها الوجود فلا عدم «فالهدى هو أن يهتدي الإنسان إلى الحيرة،فيعلم أن الأمر حيرة، والحيرة قلق وحركة. والحركة حياة فلا سكون، فلا موت. ووجود فلا عدم»[4].

تلك هي وجودية «ابن عربي» في أجلى مظاهرها. وجودية تقوم على تأسيس وجدان حي أساسه المعرفي، الحيرة الأبدية، وتمظهراته الشعورية والانفعالية القلق والحركة والحياة، الأمر الذي يعطيه حق الوجود بلا حد.

وفي هذا الوجدان الثائر، تتوحد الحقيقة بالوجدان، والمعرفة بالشعور عبر الحب. فلا مجال لفصل سلطة المعرفة عن المحبة التي يقابلها بها الوجدان.

ولذلك، فإن الهوى هو «الإرادة بمحبة»[5]. ونلاحظ هنا، مدى الانسجام الحاصل بين البنية النفسية والبنية المعرفية في الذات الإنسانية. فلا تشكل المعرفة فصلاً للكائن عن وجدانه المعبر عن ذاته الصميمة، وإنما يلتقي الشعور بالمعرفة ليصبحا وجهين لحقيقة واحدة، هي يقين من جهة، وحب من جهة ثانية.

1- الحديث أورده الغزالي في مدخل السلوك بلفظ: اللهم زدني فيك تحيراً. ص 77.
سعاد الحكيم: المعجم الصوفي: ص 1263.
2- الفتوحات المكية 2/ 545.
3- ن. م، ن. ص.
4- فصوص الحكم 1/ 199-200.
5- ن. م 1/ 195.

هذا الالتقاء الموفق بين اليقين والحب، هو ما يعبر عنه باسم الإيمان. وفي هذه العبارة بالذات، يكمن سر الوجدان الصوفي، بل سر الإنسان الصوفي. فالصوفي لو نظرنا إليه في خصوصية تجربته الوجودية والمعرفية، لوجدنا أن الصفة الأساسية التي يمكن أن تعبر عنه التعبير الصحيح، هي كونه إنساناً مؤمناً أو على الأصح، إنساناً استطاع أن يؤمن.

كيف استطاع الصوفي أن يؤمن؟ وكيف قدر على أن ينظر إلى الغيب بيقين مساو ليقينه وهو ينظر إلى عالم الشهادة؟ ثم وهذا هو الأهم، كيف استطاع أن يجد سلطة الغيب في ذاته ليعلنها بعد ذلك، فيض نور ويقين وعرفان ومشاعر، هي أرقى ما أعطاه وجدان الإنسان؟

تقتضينا الإجابة عن هذه الأسئلة، محاولة في تحليل تجربة الإيمان والجدل الحي الذي ينتظمها.

نستخلص من مقولات «ابن عربي» في هذا المجال، أن الوجدان الإنساني تتجاذبه سلطتان، الله من جهة، والشيطان من جهة ثانية. فإذا ما سلم لله، فإنه سيظهر على صورة أحوال راقية تعبر عن انضمام الذات إلى عالم الحقيقة. أما إذا افتكه الشيطان، فإنه سيبرز كمجموعة من الوساوس Obsessions التي تتجاذب النفس وتمزقها شر ممزق.

هذا الجدل التقليدي في دائرة الفكر الديني وفي محيط الفلسفات الإيمانية، هو الجدل الأصلي الذي يستوعب ذات الكائن، والذي قد يتجلى في أشكال أخرى كما رأينا سالفاً، ولكنه لا يفقد أبداً طبيعته الأصلية. وهو هنا على مستوى الوجدان، يتجلى على شكل سافر، لكون الوجدان لا يقبل الرمز وإنما هو مبني على الكشف والعيان. فالحقيقة هي في الوجدان، شعور ولا شك. والشعور هو أصلاً، حقيقة لا يمكن تزييفها. ولذلك، فإن آخر معركة بين طرفي الجدال مجالها الوجدان، اعتباراً لكون الإنسان هو في صميمه، حضرة وجدانية قبل أي شيء آخر.

ودليل انتصار أحد طرفي الجدل، لن يتم إلا من خلال هيمنته على الوجدان. هذا الحصن الأخير، الذي لن يسلّم إلا إذا أصبحت المعرفة التي تطلبه سلطة، أي حقيقة مؤمَناً بها من قِبله.

وينطلق «ابن عربي» في تحليل المسألة من التأكيد على أن «الإنسان لا يخلو أبداً عن حال

يكون عليه، به يعامل وقته، وهو الحاكم عليه»[1].

فالإنسان كذات، يتمظهر أبداً كـ «حال» معينة، كشعور وانفعال مهما كان هذا الانفعال. وإذا كان الحال لازماً ولا بد، فإن مسألة تحرير الوجدان لا تتجه إلى إلغائه، وإنما يرتكز جهد الصوفي في أن تكون أحواله إلهية المصدر، وذلك بأن ينفي عبر مجاهدة خاصة، سلطة الخواطر الشيطانية (الوساوس) عن وجدانه.

من المعروف اليوم، أن الوساوس هي الحالة الملازمة للمريض النفسي. وهي قاسم مشترك بين كل العصابيين Nevroses الذين تختفي في زاوية من زوايا لا شعورهم، فكرة خاطئة، أو تجربة فاشلة لم يقع فهمها واستيعابها الاستيعاب الصحيح، أو سلطة قامعة. والمرض النفسي رغم أن أسبابه قد تكون شديدة الخفاء وشديدة التعقيد في الوقت نفسه، إلا أنه يبدو ظاهرياً على شكل هواجس ووساوس، تلتقي جميعاً في كونها قهرية ولا قبل للمريض بمدافعتها. غير أن الأمر لا يقف عند حدود المرضى النفسيين، بل يمكن أن نعمم سلطان الوساوس حتى على الناس الذين نعتبرهم عاديين تماماً. ولا يحتاج إثبات هذا لكبير عناء، يكفي أن نراجع أنفسنا، ونفكر في الموضوعات التي جالت بخواطرنا في يوم واحد. سنجد إذا ذاك، أن أغلب ما طاف بنا من خواطر إما أن يكون متصلاً بأشياء أو بموضوعات سابقة تجاوزناها، أو أن يكون متعلقاً بأمور قد نصنعها.

وفي كلتا الحالتين، حالة التفكير في الماضي أو في المستقبل، لا تكون أفكارنا في العادة موضوعية ولا «علمية» أي معقولة ومفهومة. إنها في الغالب، تنتمي إلى طائفة «الهواجس» و «الوساوس» التي لا تبرير لوجودها إلا تنغيص عيشنا وتفويت متعة اللحظة الحاضرة علينا. فكم من حدث نصنعه في لحظة، ثم يصبح موضوعاً لهواجسنا، ومجالاً خصباً لظهور الوساوس» المرتبطة به لمدة أيام إن لم نقل مدة شهور.

ومن دون أن نغرق في تحليلات جزئية، نصل إلى القول ونرانا غير مبالغين، أن أقل وقت نقضيه ونحن في حالة وعي كامل، هو الوقت الحاضر. الأمر الذي يفوت علينا الفرصة الحقيقية

1- الفتوحات المكية 3/ 20.

للحياة في الواقع لا في الخيال المريض الذي قوامه وساوس لا تنتهي بشأن الماضي والمستقبل. ولا يمكن أن نحصر سبباً واحداً لسيطرة الوساوس على الإنسان، هناك عقد الذنب على اختلافها وهناك المخاوف بمختلف أنواعها... الخ. والخلاصة أن الوساوس إذ تتمكن من الإنسان، تصبح مع الأيام سلطة لا قبل له بمجابهتها، تستولي رغماً عنه، على وجدانه وتفضي بالتالي إلى تمييع وعيه ومحاصرته، وتضييق دائرة حريته إلى حد رهيب.

وللقضاء على الوساوس[1]، عمد «ابن عربي» إلى طرق عديدة دلت جميعها على عمق نفوذه إلى أغوار النفس، وعلى سعة معرفته بأسرارها.

والأمر الأول الذي أكد عليه «محيي الدين» في هذا المجال، أن الأحوال النفسية لا إمكان لمقاومتها من حيث هي أحوال، وأن المشاعر المعروفة كالحسد والغضب والجبن والبخل، لا قبل للإنسان بمدافعتها. فهي تشكل أجزاء من صميم بنيته الشعورية تماماً كتكونه من جسم وروح على المستوى الوجودي لكيانه. يقول «الحسد وصف جبلي في الإنس والجان، وكذلك الغضب والغبط، والحرص والشره والجبن والبخل. وما كان في الجبلة فمن المحال عدمه إلا أن تنعدم العين الموصوف بها»[2]. غير أنه يمكن للإنسان الذي لا رغبة له في هذه المشاعر أن يصرفها في وجوه شرعية تصبح فيها مقبولة، وفوق ذلك نافعة ومفيدة. يقول «ابن عربي» ولما علم الحق، أن إزالتها (المشاعر السلبية) من هذين الصنفين من الخلق (الإنس والجن) لا يصح زوالها، عين لها مصارف يصرفها فيها، فتكون محمودة إذا صرفت في الوجه الذي أمر الشارع أن تصرف فيه وجوباً أو ندباً. وتكون مذمومة إذا صرفت في خلاف المشروع»[3]. والنتيجة التي يحصل عليها الإنسان حينئذ، أنه يصل إلى حال لا عناد فيها ولا نزاع[4].

هنا نلمس فهماً واقعياً للبنية الشعورية الإنسانية، ومحاولة لاستخدام الأمر الشرعي لغرض

1- يعبر الصوفية عنها عادة بعبارة «الخواطر» رغم أن بعضهم يقسم الخواطر إلى خواطر شيطانية وأخرى روحية (إلهية).

2- الفتوحات المكية 2/ 196.

3- ن. م، ن. ص.

4- ن. م، ن. ص.

توجيه المشاعر والتحكم في مسارها.

فالمشاعر الإنسانية التي لا تحكم للإنسان في مداها ولا في مصارفها، تصبح فعلاً، خطراً عليه ومصدراً لمخاطر لا تعد. ولذلك فإن الوصول إلى حالة لا نزاع فيها، الأمر الذي لا يتم إلا بقبول الإنسان لكل صفاته الممكنة على وجه مخصوص لا يؤدي إلى تنافرها وتضاربها، يوصل أيضاً إلى راحة عظيمة نبه إليها «ابن عربي» في قوله «وعلم هذا الباب، فيه راحة عظيمة ومنفعة للناس، وهم عنها غافلون»[1].

هذا من جهة، ومن جهة ثانية اعتبر «ابن عربي» أن من أهم الأسباب التي تمكن من محاصرة تسلط الخواطر على الإنسان، قيامه بعملية محاسبة ذاتية لنفسه على الخواطر التي مرت به. وقد قام هو نفسه باستعمال هذا المنهج النفسي.

يقول: «ولقد كان لنا شيخ يقيد حركاته في كتابه بالنهار، فإذا أمسى جعل صحيفته بين يديه وحاسب نفسه على ما فيها. وزدت أنا على شيخي بتقييد خواطري»[2]. ومحاسبة الإنسان نفسه على خواطره، تحقق هدفين نفسيين مهمين على الأقل. الأول: استعادة هذه الخواطر استعادة واعية رصينة، الأمر الذي يعني بالتأكيد، إضعاف الطاقة الانفعالية التي كانت ستختبئ معها في خفايا اللاشعور. وكذلك تجنب انغراسها في اللاشعور نظراً لإخراجها الواعي إلى دائرة الشعور، رغم أن هذا ليس كل شيء طبعاً بالنسبة لمعالجة حالات نفسية خطيرة[3].

أما الهدف الثاني من قيام المريد بمحاسبة نفسه على خواطره، فيتمثل في التعود رويداً رويداً على تجاوز سلطتها، وعلى الوقوف منها على مسافة تسمح برؤيتها وليس بالانهماك فيها، الأمر يؤدي مع الأيام، إلى نتائج جد فعالة على مستوى الحصانة النفسية، والمقدرة على صد الوساوس.

1- ن. م، ن. ص.

2- «ابن عربي»: رسالة في كنه ما لا بد للمريد منه» ص 45 نقلاً عن التفتازاني بحث «الطريقة الأكبرية» ضمن الكتاب التذكاري محيي الدين بن عربي بمناسبة المئوية الثامنة لميلاده، ص 315.

3- يقوم العلاج النفسي حسب المدرسة الفرويدية على أساس من تحليل أحداث حياة المريض عبر آليات خاصة توصل إلى اكتشاف الأسباب الأصلية للعصاب والمتخفية في اللاشعور وبمجرد أن تصبح الدوافع اللاسوية واعية، يصبح بالإمكان التحكم فيها وإزالة آثارها السلبية.

هذا الاهتمام المركز بكل ما يجري في أطواء النفس وفي أعماقها، يمكن المريد من معالجة العوائق الحقيقية التي تمنع تحقيق التوحيد، والتي تحول دون إخلاص القلب لله تعالى. ولذلك فإن المريد الذي ينتهي بأن يصبح إنساناً كاملاً، سوف يتمكن بعد مجاهدات طويلة، من التحكم في الخواطر ومن محاصرة الوساوس التي تحول بين الإنسان وبين وجدانه الأصيل. يقول الجيلي في هذا المعنى «وللإنسان الكامل تمكن من منع الخواطر عن نفسه، جليلها ودقيقها»[1].

ويبدو أن الصوفية قد استطاعوا فعلاً عبر منهجهم العملي في كبح الخواطر والوساوس، أن يصلوا إلى المعنى الواقعي الذي يختفي وراء مصطلح «الشيطان» كما ذكره القرآن.

فالشيطان عندهم، هو بصرف النظر عن حقيقته الوجودية، هذه الوساوس والخواطر والإغراءات، التي تجابه المريد وهو يسعى للخلاص منها. وباعتبارها تكمن داخل ذاته، فإن كل معركة بين الله والشيطان وكل صراع بينهما «ليس موجوداً في العالم، بل هو محتدم في الإنسان»[2]. هكذا تتخلص الحقائق من أسمائها في خضم التجربة الصوفية لتحمل أبعادها الواقعية الكاملة. فلا الشيطان يبقى ذلك الكائن المجهول، الذي يُكتفى عادة بلعنه. ولا الله أيضاً، يبقى تلك الحقيقة المطلقة، التي لا يكاد الإنسان يتمثلها، ولا يستطيع بالتالي إقامة علاقة صحيحة ونافعة معها.

إن الشيطان هو كل هذه القوى السلبية التي تنازع على وجدان الإنسان لتجعل منه وجداناً موسوساً ينفي الإنسان في ذاته، ويؤدي إلى غربته عن حقيقته ومعناه، وعن معنى الحياة في النهاية. ولذلك، فإن رسالة المريد واضحة في هذا المضمار، لأنها تقوم على معرفة حاسمة وحقيقية: إن الشيطان هو كل ما يعترض سعينا إلى الله. وهنا، يقع توحيد آخر مهم في مسار التحرير، هو ما يمكن أن نسميه «توحيد الشيطان»، حيث سيضم هذا التوحيد كل معاني الشرك إلى بعضها، نظراً لاتفاقها في خصائص جوهرية مشتركة لعل أهمها كما قلناه، أنها مانع من رؤية الله في وحدته الكلية.

والحقيقة الثابتة، هي أن هذا النوع من التوحيد قد استطاع فعلاً أن يؤدي الغرض على

1- الجيلي: الإنسان لكامل 2/ 48.

2- علي شريعتي: العودة إلى الذات ص 366.

المستوى المنهجي للوصول إلى الله.

فتوحيد الله هو في النهاية، أن لا تعبد ما سواه، لا معنى له إلا ذلك. وبذلك لا يقع اكتشاف الوحدانية إلا من خلال حركة مقاومة وتفجير لآلهة الشرك، الكثيرة الزائفة. وهكذا، فلا يحسن التوحيد إلا من أحسن استيعاب منطق الشرك. فبضدها تتميز الأشياء. هذه الحقيقة هي أيضاً، من الحقائق الحاسمة التي تتصل بحرية الوجدان. فالوجدان، لن يتحرر كما رأينا إلا عبر نفي الوساوس والخواطر الشيطانية المستندة إلى ايهامات معرفية. ولذلك، فإن وصول المريد إلى التغلب على الخواطر والوساوس، يقتضي أولاً وبالذات الوصول إلى نسف قواعد المعرفة الوهمية الشيطانية[1].

الأمر الذي يتم له عبر تحديد أدوار الآليات الإدراكية كالعقل والحس نفياً لتألهها، وكذلك عبر توجيه ملكاته الأخرى كالخيال وغيره، على ما قدمنا في الفصل السابق.

وبنجاح المريد في الخلاص من أسر المعرفي، المتجسد وجدانياً على شكل وساوس عدوانية مدمرة، يخلص إلى المرحلة الثانية، مرحلة التحرر الوجداني القائم على التوحيد المعرفي.

هنا وفي هذه المرحلة، تنتفي الوساوس لتعوضها «الأحوال»[2]. ويتوقف تصرف الشيطان في الخيال، ليحل التجلي الإلهي في القلب ما نحا المعارف والعلوم اللدنية، التي يتساوق تواردها وتنزلها، مع نبضات القلب المتسارعة أبداً، والتي لا يعني توقفها حتى ولو لفترة وجيزة، إلا

1- نود أن نلفت الأنظار هنا، إلى قصة آدم وحواء مع الشيطان حيث لم يستطع إغواءهما إلا بعد أن قدم لهما ما يزعم أنه «حقيقة» خافية عليهما، عندما ادعى أن الله ما نهاهما عن الشجرة إلا أن يكونا ملكين أو يكونا من الخالدين. وتبعاً لتسلط هذه الحقيقة الجديدة عليهما، عصى آدم ربه فغوى. والقصة في الحقيقة ثريه بالرموز والمعاني، وهي جديرة بقراءات أكثر عمقاً ونفوذاً.

2- الحال: هو ما يرد على القلب من طرب أو حزن أو بسط أو قبض، وتسمى الحال بالوارد أيضاً، ولذا قالوا لا ورد لمن لا وارد له. وقيل الأحوال هي المواهب الفائضة على العبد من ربه، أما واردة عليه ميراثاً للعمل الصالح المركز للنفس المصفى للقلب، وأما نازلة من الحق تعالى امتناناً محضاً، وإنما سميت الأحوال أحوالاً لحول العبد بها من الرسوم الخلقية ودركات البعد إلى الصفات الإلهية ودرجات القرب، وذلك هو معنى الترقي. وقيل معنى الأحوال هو ما يحل بالقلوب أو تحل به القلوب من صفاء الأذكار. وقيل معنى الحال هو الذكر الخفي وقال الجنيد: الحال نازلة تنزل بالقلوب فلا تدوم.

عبد المنعم الحفني: معجم المصطلحات الصوفية ص 73.

الموت والفناء. مع كل نبض للقلب، معرفة جديدة منزلة. ومع كل معرفة، حال جديد يهز الوجدان. ذلك هو الوصف الذي يقدمه «ابن عربي» لوجدان العارف. يقول: «فالإنسان منزل ومناخ للمسافرين من الأحوال. وهو في نفسه مسافر أيضاً. فله مع الله صحبة دائمة لسفره. وله تلقي كل وارد عليه من الله، مع صاحبه من الأسماء الإلهية»[1].

إن الأحوال متواترة التنزل على قلب المريد، بل على قلب الإنسان عامة الذي لا يمكن أن يتمظهر وجودياً، إلا من خلال الحال الذي يعبر عنه.

ويفسر «ابن عربي» انتقال الإنسان من حال إلى حال بأمرين. أولهما أن الحق تعالى حي أبداً. وتظهر حياته للإنسان في تدبيره الدائم للعالم، وفي عدم غفلته عنه لحظة واحدة. ف «الحق كل يوم من أيام الأنفاس في شأن. فتحرك العالم تلك الشؤون الإلهية، فيطلب الانتقال مما هو فيه كان ما كان إلى أمر آخر»[2]. والأمر الثاني الذي يجعل ظهور الأحوال وتبدلها على شكل متسارع دينامي هو: «أن الإنسان مجبول على القلق من الضيق وطلب الانفساح والإفراج عنه. ويتخيل أن كل ما هو خارج عنه فيه الانفساح من هذا الضيق الذي هو فيه»[3].

والسر في ذلك كما يؤكد «ابن عربي» أيضاً: «إن الإنسان إذا كان في حال ما من الأحوال، فإنه مقبوض عليه بذلك الحال، لإحاطته به، لا بد من ذلك. فيجد نفسه محصوراً، ويرى ما خرج عن ذلك الحصر أنه انفساح وانفراج، لأن الأمر الخارج عن حاله ما هو واحد بعينه فيضيق عليه الأمر. فلهذا يجد السعة فيما عدا حاله الذي هو عليه»[4].

الإنسان إذن متطلع أبداً إلى التجاوز، تجاوز واقعه وحاله الذي هو عليه. وهذه الرغبة في التجاوز هي كما يصورها «ابن عربي»، جبلية لا قبل للإنسان بمدافعتها. وعليه فإنها تجعل الوجدان في حالة توتر دائم طلباً للانفساح والانفتاح على الجديد. ولذلك، يمكن أن نستنتج أن الوجدان هو الذي يلقي الإنسان في المستقبل وهو الذي يدفعه إلى الأمام، إلى اللحظة القادمة

1- الفتوحات المكية 4/ 267.

2- ن. م 4/ 134.

3- ن. م، ن. ص.

4- ن. م، ن. ص.

التي لا نملك منها الآن شيئاً إلا الرغبة في أن تحصل. كما أن هذا التحليل لطبيعة الوجدان الحية الدينامية، يلقي مزيداً من الأضواء على معنى الزمان في الفكر الصوفي والذي يبدو دائماً كزمان وجودي، أي نابع من الوجدان وأحواله، أكثر مما هو زمان موضوعي فلكي.

ولكن إلام تؤدي رغبة الوجدان العارمة في التجاوز، وحاجة الإنسان الأكيدة إلى الخروج عن حكم الحال الحاضر؟.

النتيجة الحاصلة حسبما يؤكد «محيي الدين»، تتمثل في خروج الإنسان من حصر حال أول إلى حال ثان. «فإذا خرج لم يحصل له من ذلك الاتساع المتوهم إلا حال واحدة تحتاط به، فيجد أيضاً فيه الضيق لإحاطتها به وحصره فيه»[1]. وتبعاً لذلك «يطلب الإفراج عنه كما طلبه في الحال الأول. فلا يزال هذا ديدنه. والله يخرجه من اسم إلى اسم دائماً أبداً»[2]. هكذا ينقلب إغراء التجاوز الذي لا يفضي بالنتيجة إلا إلى حصر جديد، إلى شعور بالإحباط وإحساس بالوقوع تحت قدر صارم رهيب، قدر هيمنة الحال علينا هيمنة دائمة لا فكاك منها. نحن هنا فعلاً، أمام إشكالية الوعي بالذات وكيفية تمظهره. أما «محيي الدين» فإنه أصر على أن وعينا بذواتنا. لا يتم لنا إلا في دائرة حال من الأحوال وأنه من المستحيل الخروج عن حكم الحال. وهذا القول لا بد أن يستتبعه الاعتراف بجزئية الوعي وانحصاره في حدود حال بعينه، الأمر الذي قد ينفي إمكانية الحديث عن ذات إنسانية بوعي كلي وحضور كامل. غير أن «ابن عربي» لا يلبث أن يشعر بالفعل بالنتائج المتوقعة لمثل هذا القول. ولذلك نراه يقوم بالفصل بين نوعين من التجاوز الوجداني، تجاوز أول لا يحقق التحرر المنشود، وتجاوز ثان يحدث بالفعل الخروج من الضيق إلى السعة.

أما التجاوز الأول الذي لا يحقق سوى خروج شكلي عن الوضع الأول، فهو خروج الوجدان من حكم اسم إلهي معين إلى حكم اسم إلهي آخر معين أيضاً. هذا التحول، لا يحقق إضافة نوعية بحسب «ابن عربي»، وهو حال أكثر البشر الذين يصاحبهم عدم الرضا بما هم فيه. ومن لم يرض بحاله الحاضر، فلن يرضى كما يؤكد «ابن عربي» بالحال الذي سينتقل إليه. وهكذا، فسيبقى أبداً رهين عدم رضاه. والسبب الجوهري لهذا الوضع الوجداني الحرج، يتمثل في عدم

1- الفتوحات المكية 4/ 134.

2- ن. م، ن. ص.

توفر التقوى اللازمة في القلب «ومن لم يتق الله لم يشهد سوى حكم اتساع واحد، فيخرج من ضيق إلى ضيق»[1].

فالأساس اللازم لراحة الوجدان، وشعوره بالتحرر والاتساع، دخول المريد في مقام الرضا، وعلامته رضاه بالحال الراهن الذي هو عليه. فإن طلب التجاوز وتغيير الحال، فليس لضيق بالحال الأول، وإنما مراعاة للشأن الإلهي المقتضي لتغير كل شيء في كل يوم.

يقول «محيي الدين»: «والعارفون يطلبون الانتقال (من حال إلى حال) للشأن الإلهي من غير ذم أوقاتهم»[2]. والرضا علامة التقوى. والتقوى تخرج الإنسان من حصر الأسماء الإلهية المحدودة الواردة على قلبه إلى سعة الاسم الأعظم «الله». «فمن اتخذ الله وقاية أخرجه من الضيق. أي أزال الضيق عنه. فاتسع في مدلول الاسم الله من غير تعيين. ولذلك رزقه من حيث لا يحتسب. لأنه لم يقيد فلم يتقيد.

فكل شيء أقامه الحق فيه فهو له. فيرجع محيطاً بما أعطاه الله. فله السعة دائماً أبداً»[3]. معنى ذلك، أن «ابن عربي» يدعو السالك إلى أن لا يطلب شيئاً بعينه، ولا أن يستدعي حالاً مخصوصاً. وإنما العارف المحقق هو الذي يرضى بحكم الله فيه ويقبل بوضعه مهما كان، اعتباراً إلى أن وضعه هذا ليس إلا من فعل الله وتقديره.

ولا يقصد «ابن عربي» هنا المفهوم السلبي للقدر، ولكنه ينظر بواقعية كبيرة إلى إمكانات الإنسان إزاء المستقبل. إن الإنسان لا يعلم قطعاً وعلى وجه التفصيل ما يسعده ويشقيه، ناهيك أن التجارب عودتنا على أن كثيراً مما ظنناه من موجبات سعادتنا، كان فيه شقاؤنا. ولذلك، فإذا اتفقنا على أن السعادة مثلاً، مطلب إنساني لا خلاف على جدواه، فإن «ابن عربي» يدعو العارف إلى أن يطلب من الله موجبات السعادة ولكن دون تحديد وتفصيل، وذلك في رأيه دليل التوكل السليم، ودليل حسن الفهم للقدر. هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن لابن عربي» مفهوم خاص في معنى النعيم والعذاب يجعل منهما حقيقتين ذاتيتين إلى أبعد الحدود. يقول: «فإذا عقلت، فليس النعيم لا الملايم، وليس العذاب إلا غير الملايم، كان ما كان. فكن حيث كنت إذا لم يصبك إلا ما يلايمك، فأنت في نعيم. وإذا لم يصبك إلا

1- ن. م، ن. ص.

2- الفتوحات المكية 4/ 134.

3- ن. م، ن. ص.

ما لا يلايم مزاجك، فأنت في عذاب. حببت المواطن إلى أهلها»[1].

إن الجحيم نفسها ليست في النهاية، إلا المحل الملايم لأهلها «وأهل النار الذين هم أهلها، هي موطنهم، ومنها خلقوا وإليها رجعوا. وأهل الجنة الذين هم أهلها، منها خلقوا وإليها رجعوا». وإذا كان الأمر كذلك، فلا يوجد حال يمكن أن يحقق السعادة الجماعية، كما لا يوجد حال يحقق الشقاء للجميع، وما على الإنسان الواعي بحقائق الأمور، إلا أن يحسن التوكل، وأن يطلب من الله تحقيق الملايم له دون تحديد ولا تفصيل. أما إذا قدر على أن يوحد بين ما يريده وبين واقع الحال، فهو العارف صاحب المقام المعلى، والإنسان المستعصي على الشقاء.

أما البسطامي، فيبدو أنه يميل إلى الحسم في شأن الأحوال ويعتبر أن أرفع الأحوال التخلي عن الأحوال، وبلوغ مرتبة يصمت فيها الوجدان. يقول شاطحاً «ضحكت زماناً وبكيت زماناً، وأنا اليوم لا أضحك ولا أبكي». ذلك هو مقام الاستواء، وهو علامة على اختيار المطلق، وزوال اللهفة على كل محدود مهما كان. وإذا اكتمل الاختيار، لم يعد من معنى للتحسر ولا للفرح. أليس هذا بعض معنى قوله تعالى:

﴿لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾[2]

غير أن «أبا يزيد» سرعان ما يهزه شوق المصير ولهفة البحث وتستدعيه أنوار الغيوب، فلا يلبث أن يهتز طرباً بالكون، وأن يعلن أن العطش الأبدي، هو السبيل إلى الري الأبدي. ولذلك فقد قال رداً على قول أحد المحجوبين «شربت شربة فلم أظمأ بعدها أبداً. فرد عليه: «الرجل من يحسي البحار ولسانه خارج على صدره من العطش»[3]. ذلك حال عارف ينهل من «كلمات ربي» التي لا تقدر على كتابتها مياه البحر، بحر الوجود. ويدفعنا هذا إلى محاولة في قراءة سريعة لأهم المشاعر التي تعمر وجدان الصوفي.

يبدو لنا أن وجدان العارف المتصل بالتجليات القلبية، يشهد فيضاً من أنوار المعارف

1- ن. م 4/ 15.

2- سورة الحديد: الآية 23.

3- الفتوحات المكية 2/ 111.

العلوية تهزه وتملؤه سعادة وأملاً، وشعوراً بالمقدرة الكاملة، وبحرية تامة مستندة إلى يقين نهائي في وجود الله. ما دام الله موجوداً فبالإمكان أن يحصل كل شيء، تلك مقولة تحريرية يمكن أن نقرأها من خلف حديث الصوفية عن الأمل الذي لا ينقطع في عالم آخر أسمى، وفي حقيقة تتجاوز كل هذه الحقائق البسيطة الجزئية.

وما دام الله موجوداً كذلك، فإن دور الإنسان هو الشعور بالوجود، هو التواجد وتفجير كل إمكانات الوجدان في التعبير عن هوسه بالوجود، الذي هو في الحقيقة، هوس وإحساس طاغ بهذه الحقيقة الكبرى، التي تقدر على زعزعة كل ما نهائي وأرضي.

وما دام الله موجوداً، فلا بد من الفرح تعبيراً عن السعادة الغامرة بنعمة المشاركة في الوجود. فللوجود لذته المحضة التي لا يذوقها إلا من استطاع فعلاً أن يتجاوز الأحوال الجزئية المتصلة باللذة أو بالشقاء الموضعيين النسبيين. ولذلك يصيح الرب مخاطباً النفري»: «وافرح فإني لا أحب إلا الفرحان»[1]. وعليه، فإن السعادة صفة لازمة، وحال دائم للعارف لا يعتريه التبديل. وكيف يتبدل وسببه الأساسي هو الشعور بالله في الوجود؟ ولا زوال لله ولا للوجود، فلا نهاية للسعادة. بل إن حياة العارف، ليست سوى انتقال من سعادة لسعادة، أو إن شئت قلت إن العارف، بما هو سعيد أبداً، لا يكاد يشعر بأنه في عالم آخر غير عالمه السعيد «جنته»، حتى وهو في الدنيا. والتعبير الفعلي عن السعادة التي تملأ وجدان الصوفي، يتمثل في شعوره أنه وثيق الصلة بكل ذرة في الوجود، عبر الشعور بالحب الذي يربطه بكل شيء. والحب من المشاعر الوجدانية الصوفية، هو رأسها وأساسها حتى أنه يمكن أن نصف طريقهم بكونه، طريق الحب الإلهي.

وعلى كل، فإنه لم يعدم من سمى هؤلاء سواء أكان منهم أو من خارج دائرتهم، بأنهم «أحباب الله». أحباب الله الذين فنوا في الله، والذين لم تعد لهم حياة إلا بالحق. هؤلاء الذين استطاعوا أن يصوغوا من وجدانهم المشحون بحب الله، أروع قصائد الحب التي عرفتها الإنسانية، هم الذين أسسوا دين الحب، جمعوا فيه أطراف الوجود، وضموا الحقيقة إلى الحقيقة، فناء في الحقيقة الكل التي تسخر من حقائقها.

1- النفري: المواقف والمخاطبات ص 75.

والحب كما يؤكد «محيي الدين»، لا يعدو الذات الإلهية، غير أن الناس ضلوا السبيل عندما أحبوا أشياء أخرى محدودة، أو على الأقل، أخطؤوا في تأويل حقيقة حبهم لها فـ «ما أحب أحد غير خالقه، ولكن احتجب عنه تعالى بحب زينب وسعاد، وهند وليلى، والدنيا والدرهم والجاه، وكل محبوب في العالم»[1]. ذلك شأن المحجوبين، أما المحب العارف فهو «حي لا يموت، روح مجرد لا خبر للطبيعة بما يحمله من المحبة»[2]. ذلك هو شأن «محيي الدين» نفسه، الذي صرح بأنه ذاب في «دين الحب». يقول «والله إني لأجد من الحب ما لو وضع في ظني على السماء لانفطرت، وعلى النجوم لانكدرت، وعلى الجبال لسيرت. هذا ذوقي لها»[3]. غير أنه يعلن رغم كل هذا الحب الكبير، قد وقي شر التصريح، وقد أقدر على تحمل هذا الفيض الغامر. يقول «لكن قواني الحق فيها قوة من ورثته وهو رأس المحبين أني رأيت فيها في نفسي من العجائب ما لا يبلغه وصف واصف»[4]. ذلك هو سلطان الحب الذي يعتبره «ابن عربي» «أعظم من أن يزيله شيء»[5].

ورغم أن جلال الدين الرومي يفاجئ العارفين بقوله «إن الألم هو اللب»[6]. فإن الحب يبقى فعلاً، الشعور الطاغي على وجدان الصوفي، والمصدر الأساسي للإلهام وللإبداع العرفاني. إن جل التراث الصوفي الرائع، ولا سيما المناجيات والأشعار، ما هي إلا تعبيرات عن فرط العشق وشدة الحب لله تعالى.

ولذلك فلم يكن «ابن الفارض»[7]. أبداً مبالغاً عند ما اعتبر أنه إن ترك الحب فقد فارق دينه

1- الفتوحات المكية 2/ 326.

2- ن. م 2/ 346-347.

3- ن. م 2/ 346.

4- ن. م، ن. ص.

5- ن. م 4/ 82.

6- الرومي: مثنوى 2/ 153.

7- ابن الفارض: أبو حفص وأبو القاسم عمر بن أبي الحسن بن المرشد علي الحموي الأصل، المصري المولد والدار والوفاة. جاء في التقديم لديوانه. «كان رضي الله عنه رجلاً صالحاً كثير الخير على قدم التجرد، جاور بمكة المشرفة. زماناً. ولد بالقاهرة في سنة 576 هـ وتوفي بها سنة 632 ودفن حسب وصيته بالقرافة في سفح الجبل المقطم راجع ديوان ابن الفارض، بيروت، المكتبة الثقافية ص 2 (د. ت).

دينه ومذهبه. يقول في «التائية الكبرى» معبراً عن ولهه بالحقيقة:

وعن مذهبي في الحب ما لي مذهب — وإن ملت يوماً عنه فارقت ملتي

ولو خطرت لي في سواك إرادة — على خاطري سهوا قضيت بردتي

لك الحكم في أمري فما شئت فاصنعي — فلم تك إلا فيك لا عنك رغبتي[1]

لقد اعتبر عديد الدارسين الحب الصوفي مدخلاً لسكون العقلية الصوفية، ودخولها في حوار سلبي مع الذات الالهية، تفنى فيها، وتعلن اضمحلالها أمامها، ناهيك عن نغمات الاستسلام والركوع والبكاء، التي تزخر بها كتب القوم. الأمر الذي يجعل من الحب احتجاجاً على الشقاء في الواقع، أكثر منه تعبيراً عن الارتقاء إلى عالم النور. غير أن هذا التحليل الذي يصدق في تفسير بعض الشخصيات، لا يلبث أن يتهاوى أمام أولئك العرفين الذين جعلوا الحب الإلهي، باباً لحب الإنسانية، ومجالاً لرؤية الذات والحضارة في حدودهما الأوسع، الأمر الذي يمكن في النهاية من إعلان فلسفة الحب، كفلسفة في التغيير، وكطريق نحو البقاء، لا كمعنى من معاني الفناء. فالصوفية على هذا المستوى «ليست سلباً فقط بل هي أيضاً سلب وإيجاب. إنها فناء من أجل البقاء، وغياب يؤكد الحضور التام. وعبودية طلباً للحرية. إنها محاولة لاستعادة الذات المسلوبة والأهواء الضائعة، والسلطة المفقودة»[2].

لقد ركزت المسيحية تركيزاً مبالغاً فيه على عقدة الذنب الأصلية، حتى أصبح المؤمن يبحث عن ذنبه لكي يقيم من خلاله علاقة بربه. وقامت طقوس الغفران والخلاص، لتربط الطقوس المسيحية بأشد الطقوس القديمة الرومانية والشرقية سرية.

ولقد طغت فكرة الخطيئة على وجدان المسيحي إلى درجة أننا نجد لدى «كيركيجارد»، استعادة للحديث عن الشعور بالله من خلال الخطيئة.

أما الوجدان الصوفي، في الحضارة العربية الإسلامية فقد حاور الله في مناجيات القرب عبر علاقة الحب الطاغي والصادق، والذي أغرق كل أسباب النفي والاغتراب والبعاد. إن الذنب

1- ن. م ص 27.

2- علي حرب: التأويل والحقيقة ص 86.

نفسه والذي يعتبر فعلاً، أكبر تهديد حقيقي يبعد ضمير الإنسان عن ربه ويشعره بغربته عن الكمال الإلهي، ويورطه في مشاعر القذارة والضلال، هذا الذنب، يصبح في وجدان محب، قشة لا تقصم ظهر البعير. وما أروع ذلك التعريف الصوفي للتوبة بالقول إنها نسيان الذنب. يقول «ابن عربي»: «قال بعضهم في حد التوبة»: «أن تنسى ذنبك»[1].

أما الخاصية الجوهرية والصفة الثابتة التي تطبع وجدان العارف، وتؤثر بالتالي على كل المشاعر التي يفرزها، فهي الإيمان، وفي هذه الصفة يكمن سرّ قوة الصوفي وفيها أيضاً تكمن إمكاناته اللا محدودة على الإبداع، وعلى إنجاز مشروع المعرفة سواء كتجربة أو كمقولة.

لقد قلنا إن وجدان الصوفي، وجدان منتم للحق، قائم على اعتراف بالله قوامه يقين لا يتزعزع، كيف لا والقلب في كل لحظة يشهد تجليات الحق التي لا يحصرها العدد. ويتحدث «ابن عربي» عن خصائص المؤمن قائلاً: «واعلم أن المؤمن المصطلح عليه في طريق الله عند أهله الذي اعتبره الشرع له علامتان في نفسه إذا وجدهما كان من المؤمنين. العلامة الواحدة: أن يصير الغيب له كالشهادة في عدم الريب فيما يظهر على المشاهد لذلك الأمر الذي وقع به الإيمان من الإيثار في نفس المؤمن كما يقع في نفس المشاهد له. فيعلم أنه مؤمن بالقلب. والعلامة الثانية أن يسري الأمان منه في نفس العالم كله، فيأمنون على القطع، على أموالهم وأنفسهم وأهليهم... ومهما لم يجد هاتين العلامتين فلا يغالط نفسه، ولا يدخلها في المؤمنين فليس إلا ما ذكرناه»[2]. فالمؤمن على هذا، هو المنفعل بالوجود كله غيبة وشهادته، والذي اتسع وجدانه لكي يحب الجميع. فكان من ذلك أن أصبح مصدراً للأمان لجميع العالم. ولا شك أن الأمان، لا يمكن أن يعطيه الإنسان

1- الفتوحات المكية 2/ 491، ومن الغريب ما نجده لدى فنسينك من القول بأن الصوفية ينظرون إلى الذنب «نظرة اعم من ذلك على الرغم من هذه التصنيفات للذنوب. فالإنسان بوصفه إنساناً مذنباً، ويجب عليه أن يعرف الله في جلاله وأن يعرف نفسه في وضاعتها». فنسينك: دائرة المعارف الإسلامية (مادة خطيئة) 8/ 348.

وهذا الكلام يصدق في الحقيقة، على الصوفية المسيحيين الذين أرهقتهم فكرة الخطيئة الأصلية. أما الصوفية المسلمون فلم يكن للذنب عندهم هذا الاعتبار ورغم أن الطريق عندهم طريق خلاص إلا انه ليس بمعنى الخلاص من خطيئة أولى وإنما هو الأصح، بمعنى الخلوص إلى حقيقة أسمى وأعلى.

2- الفتوحات المكية 2/ 27.

الخائف، ولا المرتعش ولا السيىء الطوية. ولذلك فإن الأمان دليل صادق على عمق الإيمان. ذلك أنه «إذا الإيمان غاب فلا أمان» كما يقول الشاعر محمد إقبال. والإنسان القادر على أن يعطي الأمان للخائفين، وأن يكون مصدر سكينة التائهين والحائرين، هو فعلاً ذلك الإنسان الذي استطاع أن يحقق لنفسه عبر درب المجاهدة والتطهر، الأمان المطلوب، أن ينتزع من جوهر وجدانه، كل مشاعر الرعب والخوف والقلق. حينئذٍ يستوي إنساناً كاملاً معلماً للناس مما وهبه الله من فيوضاته على قلبه وعلى وجدانه. فيصبح ذلك الصوفي الذي «سلك الطريق وعاد ليخبر الناس بها استفاد» أو كما يقول الصوفية أيضاً: «السالك المسلّك» هذه العبارة التي يطلقونها عادة على كبار مشائخهم.

والحقيقة، أن الإيمان هو السبب الفعلي في التوازن النفسي للإنسان المسلم عموماً، وللصوفي خصوصاً. حيث يستطيع المسلم بإيمانه، أن يصل إلى توافق حقيقي مع القضاء والقدر، وإن يوحد بين مقولات عالم الغيب وعالم الشهادة. فيستعصي وجدانه على مشاعر الرعب والندم والقلق، والضياع والحصر، التي تهدد كل إنسان حصره الموضع وهدده العدم.

إن عقيدة البعث لها أثر كبير في هذا المجال، وهي أيضاً من أسس قيام وجدان منفتح، آمل في الأبدية. ولذلك فليس من المصادفة، أن يتحدث أعلام الوجودية الملحدة عن اليأس والقلق، والقرف بعد أن أقاموا فلسفة العدم. في حين برز عرفان الصوفية كعرفان مفتوح آمل في كل شيء، أملاً بلا حدود. فليست المعرفة، الإمكان الذي لا حد له فقط عند العارف، ولكن أيضاً المشاعر الراقية كالحب والسعادة التي تتآلف مع المعرفة لتكونا معاً، معنى الإنسان المؤمن. ولقد صدق «ايريك فروم»، عندما اعتبر أن حياة من دون إيمان، هي البؤس مجسداً، يقول «والحق أننا من دون إيمان نصاب بالعقم واليأس والخوف، حتى آخر ذرة في كياننا»[1].

إن الوجدان الذي سكنه الخوف لا يمكن أن يؤدي بصاحبه إلا إلى نتيجة واحدة. الخراب والزوال. فلا حياة مع الخوف، ولا وجود مع الخوف، ولا أمل أيضاً مع الخوف. ولن تفلح النظريات مهما كانت بارعة، في إزالة خوف الخائف. القوة الوحيدة القادرة على فعل ذلك كما نرى في التجربة الصوفية، هي الإيمان، فبمعادلة الإيمان ينقلب معنى الأشياء، وتتغير تعابير الحياة. وبقدر ما تنتفي لدى الإنسان الخائف خاصية الاختيار لاستيلاء الرعب على كل حركاته ومشاعره، بقدر ما

1- فروم: الإنسان بين الجوهر والمظهر ص 63.

تحضر هذه الخاصية عند الإنسان المؤمن. فالمؤمن من بعض مفاهيمه، هو ذلك الإنسان الذي يختار، ولا يقدر إنسان ما على الاختيار حقاً، إلا إذا تحرر، ولا يتحرر إلا إذا آمن. وعليه، فإن تحرير الوجدان، هو في بعده الثاني، مساعدته على الاهتداء إلى الإيمان القادر وحده على أن يملأ القلب بذات واحدة هي الله تعالى، الذي سيملأ هو الوجدان سعادة وحباً.

ولذلك فإن الإيمان في تأويل أخير، هو حرية الوصول إلى الله، الذي سيمكن الوجدان من حرية الأخذ من نبع السعادة والحب بصفة مطلقة أيضاً.

نخلص مما سلف إلى النتيجة التالية: إن تحرير كل من الكيان والوجدان، هو الشرط لاكتمال شعور الإنسان بذاته، والتقائه بجوهره الأصيل. فالإنسان كما يبدو، لا يلتقي بماهيته الأصلية (العبودية) إلا من خلال مشروع الحرية.

أما الحرية الصوفية نفسها، فليست يقيناً إلا بقدر ما هي تجربة، وليست اعتقاداً إلا لأنها قبل ذلك ممارسة، أي مجاهدة وتحرراً.

وعليه ففي تجربة الحرية بكل أبعادها الوجودية والعرفانية والوجدانية، يخلص الكائن الذي كان من قبل كياناً، إلى الإنسان الكامن فيه، إلى إمكانه الحقيقي المطلوب، ونعني به الإنسان الكامل قطب الوجود.

ومن الكيان إلى الكائن إلى الإنسان، درب يبنى، هو بالتأكيد درب حرية وتحرر مما دام الكائن يطمح فيه إلى تخليق شروط ظهور الآخر: الإمكان النهائي لإنسانيتنا. هذا الدرب، هو تلخيص حياة الصوفي، وهو في تعبير وجداني، صلاته التي يقيمها بأمر الله أي في تأويل نراه لا يؤدي إلى الشطح، ذاته التي نبهه القرآن إلى إحيائها عبر أمر واحد واضح ونهائي في قوله تعالى:

﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ...﴾[1]

فحياة الصوفي صلاة واحدة لله، تأويلها الذي نقدمه على شكل دعاء: حقق فينا وبواسطتنا، ما أردت أن تحققه في الإنسان. ويقول «هنري كوربان» مشيراً إلى معنى صلاة الصوفي «إن صلاة

1- سورة هود: الآية 112.

الصوفي»، لا تتمثل في مجرد الدعاء، ولكن في كيفية كينونته نفسها»[1].

وإذ يقوم الإنسان مخترقاً الكيان، ومتجاوزاً الكائن عبر مشروع الحرية، حينئذٍ ينطلق النبأ العظيم. إذ في تلك اللحظة بالذات، لا قبلها ولا بعدها، تقرر السماء أن تجعل من الإنسان الحر، المخلوق الخليفة، بعد أن علمته عبر التجربة، الأسماء كلها. ويقوم الخطاب، وينطلق التكليف من الرب إلى الإنسان الكامل.

هذا المخلوق الكامل، صورة الرب ونديمه في الوجود، صفيه وخليله وحبيبه، هو من سيكون موضوعاً لتحليلنا في الفصل التالي.

1- H. Corbin; L Imagination Creatrice P. 90.

الفصل الثاني
الإنسان الكامـل

1- معنى الكمال: من الإنسان الحيوان إلى الإنسان الخليفة:

أ- من الكيان إلى الإنسان:

الإنسان الكامل هو غاية الطريق الصوفي، وهو منتهى حج العارف إلى ذاتـه، وهـو كـذلك النفس المطمئنة، القادرة على الرجعى إلى ربها راضية مرضية لتتبوأ المنزلة الرفيعـة في جنـة الخلـد والنور.

وباعتباره غاية الطريق، والهدف المقصود من الجهاد والاجتهاد في دائرة التجربـة الـصوفية، فإن الإنسان الكامل هو السر الذي يعطي المعنى للمسيرة الوجودية والمعرفيـة للـسالك. فالمريـد إنما يريد الكمال، والسالك يبتغي الوصول إلى كماله، والعارف إنما يقصد إلى معرفة ذاتـه الحقيقيـة الكاملة.

هكذا حكم الكمال على طالبه بأن ينخرط في الطريق، طريق المريدين والسالكين والعارفين، لكي يتوج حياته بالتعرف على تأويلها الأخير الذي يمثل خلاصة حقيقتها.

فالكمال درب ومسيرة تستوعب كل أنشطة الإنسان لتوظفهـا في سـبيل الغايـة المطلوبـة: توحيد الإنسان، واجتماع كل أبعاد ذاته في ذاته، التي تصبح حينئذٍ الذات الكاملة.

ولتوحيد الإنسان لا بد من الانطلاق من البداية، من توحيـد الوجـود. هنـاك حيـث تنغـرس جذور الكائن في أصولها الأولى وفي هيولاها المؤسسة لجـوهر تكوينهـا الوجـودي والمعـرفي. إذ ذاك نحصل على الكيان، ولكنه سرعان ما ينفجر أمامنا ويزيغ من أعيننـا، لنجـده، وقـد توحـد، يلمـس مستوى آخر من مستويات مسيرته هو مستوى الكائن. وفي هذه المرحلة من مسيرة الذات إلى كمالهـا، يقيم الكائن نوعين من التوحيد، توحيد العرفان وتوحيد الوجدان، إذ ذاك يبرز معنى الإنسان.

وتنضو الذات عنها ثوب الرموز، لتتجلى إنساناً كاملاً بحقيقة كاملة ووعي كامل. فمسيرة الكمال كما اكتشفناها عند «ابن عربي»، هي مسيرة توحيد، وهي ممارسة عميقة لهذا التوحيد على كل مستويات الكائن لبلوغ الوحدة الأصلية والانسجام الكامل بين كل أبعاد الذات، التي تستوي حينئذٍ صورة كاملة معبرة عن الوجود ببعديه: بعد الحق وبعد الخلق.

ولقد قمنا في الفصول السابقة، بمحاولة لتحليل أبعاد هذه المسيرة، وتابعنا الكيان في حجه إلى الإنسان. ولذلك فإننا ندرس الإنسان الكامل الآن، كنتاج لمسيرة كاملة وككعبة لحج شامل، ونطمح إلى تجليته في إطار المسار الصوفي العام، من حيث هو مسيرة قاصدة وطريق وصول. إن هذا الاختيار ألزمنا أولاً وبالذات بالبحث عن بذور مشروع الكمال في تجربة السالك، في مقاماته وأحواله، وشطحاته وأقواله، قبل أن نلزم أنفسنا بالبحث عن أصول هذه الفكرة في إرث الحضارات السابقة وفي معارف الشعوب القديمة. وفي هذا الاختيار على ما نزعم، التزام بالحقيقة في شرطها الصوفي، أي بما هي الحقيقة التي تعاش وتمارس وليست المعرفة النظرية والمقولة الفلسفية التي تنبني من خارج الشعور.

وبما أننا قد حللنا فعلاً أبعاد التجربة الصوفية، التي شكلت في الآن نفسه مراحل الوصول إلى الكمال، فإننا لن نعيد الحديث عن درب الكمال مكتفين بالقول إنه التجربة الصوفية بكل أبعادها، وفي كل مراحلها. ما نريد أن نفعله الآن، هو تحليل الكيفية التي قرأ «ابن عربي» عبرها مسيرة الكمال، وبالتحديد الإجابة عن سؤال: كيف تجلى هذا الدرب من خلال عرفان «ابن عربي»؟

يتضح لنا أن «ابن عربي»، لم يقدم قراءة واحدة لمسيرة الكمال ولم يكتف بمجرد صياغة واحدة، بل صاغ كما هي عادته، أكثر من قراءة واحدة وجلى الأمر عبر كيفيات وطرق شتى. وسنركز على ثلاث قراءات قدمها «ابن عربي» لطريق الكمال مع اقتناعنا أنها ليست كل ما قدم في هذا الإطار.

القراءة الأولى، يصوغ فيها «ابن عربي» درب الكمال على شكل رحلة نبوية من آدم إلى محمد عليهما السلام، يتم عبرها الانتقال من مجرد تحصيل الأسماء الإلهية إلى المعرفة بسر هذه الأسماء، وبمعانيها وبمسمياتها.

أما القراءة الثانية، هي النظر إلى الطريق وهنا الحديث عن الطريق الصوفي عموماً، على أنه خروج من العادة إلى العبادة.

أما القراءة الثالثة وهي تتصل بمجال التجربة، فتتمثل في اعتبار درب الكمال على أنه درب يقطع داخل الذات، ورحلة جوانية من الكائن إلى الإنسان في دائرة الذات نفسها. فكيف تجلى درب الكمال مسيرة من آدم إلى محمد عليهما السلام؟.

يؤكد «ابن عربي» أن محمدا ﷺ، هو الرسول الذي أتاه الله معنى الشريعة، وعلمه حكمة الأسماء والأسرار الإلهية، وآتاه جوامع الكلم. فتمكن بالتالي، من الاطلاع على الحقيقة الكاملة للوجود اطلاعاً مباشراً، وعياناً لا شبهة فيه. فهو على هذا، الأب الروحي لكل وارث للعلم الإلهي من آدم إلى آخر موجود.

وباعتباره صاحب السر والذي أوتي جوامع الكلم، فإن محمداً عليه السلام لن يكون أول رسول يبعث رغم أنه كان نبياً وآدم بين الماء والطين»[1] بل ستبرز النبوة على شكل مسار تاريخي يتعاقب فيه الأنبياء، كل يحمل بعض السر وجزءاً من الكلم إلى أن يتم بنيان النبوة ولا يبقى فيه إلا موضع لبنة التمام، حينئذ، ينبعث محمد متمماً لدرب النبوة، ومعلناً للسر، سر الحقيقة التي ستتكلم لأول مرة كلاماً واضحاً، قرآناً عربياً مبيناً لقوم يعقلون.

تنطلق المسيرة من آدم عليه السلام، الذي رغم أنه أول الناس ظهوراً، إلا أن أبوته للإنسانية تقتصر على أبوة الجسم «فآدم أبو الأجسام الإنسانية»[2].

وباعتبار أن جسم الإنسان يظهر قبل ظهور «روحه»، الذي نعني به هنا ماهيته الحقيقية كمخلوق إلهي المحتد، فإن آدم كان أول الرسل ظهوراً. وكذا الأمر في كل شيء، فالظاهر أسبق

1- أورد أحمد بن حنبل الحديث بصيغة ثانية: «قال حدثنا عبد الله حدثني أبي، ثنا سريج بن النعمان، قال ثنا حماد عن خالد الحذاء عن عبد الله بن شقيق عن رجل قال قلت يا رسول الله متى جعلت نبياً؟ قال وآدم بين الروح والجسد.

مسند أحمد بن حنبل، بيروت، دار صادر والمكتب الإسلامي 4/ 66 وأورد نفس الحديث بإسناد مختلف في المسند 5/ 59.

2- الفتوحات المكية 3/ 457.

الأشياء ظهوراً، أما الباطن فإنه يحتاج إلى بحث وتقص لمعرفته وتحصيله، ويستدعي تأويلاً خاصاً يمكن الوصول إليه ببذل المجهود، لأنه ليس معطى حاضراً ولا حقيقة مسلمة.

وانطلاقاً من هذا، فإنه بظهور آدم يبدأ مسار النبوة في التجسد الفعلي. ويتم له الاكتمال عبر ظهور عدد كبير من الرسل والأنبياء، وكذلك الورثة الذين يعتبرهم «ابن عربي»، من نفس معدن النبوة، ومن حزب أهل الحق ما دام مشربهم الحقيقة الإلهية، ومطلبهم العيان والتحقيق. وكلما ظهر نبي حمل معه بعض النور وبعض الحقيقة، بحسب زمان ومكان محددين. ذلك هو القدر المقدور، تنزل الشرائع تترى بحسب نظام محدد صارم، ليقضي الله أمراً مفعولاً في زمن بعينه ولكن ليوجه مسيرة النبوة أيضاً إلى تحقيق القضاء المقضي: ظهور الخاتم ومعه سر الختام وحقيقة الوجود هدية للأنام. وبظهور محمد ﷺ، يتجلى سر الروح تجلياً حقيقياً واضحاً، وتبرز «الكلمة» كأبرز ما يكون الكلام وضوحاً وصراحة وجلاء. وعليه، فإن محمدا هو «أبو الورثة من آدم إلى خاتم الأمر من الورثة. فكل شرع ظهر، وكل علم، إنما هو ميراث محمدي في كل زمان، ورسول ونبي من آدم إلى يوم القيامة. ولهذا أوتي جوامع الكلم»[1].

وعبر هذا الدرب النبوي، كانت الروح باعتبارها الحقيقة الباطنة للإنسان، تصنع كمالها وتجلي أبعادها. لذلك فلم يكن غريباً أن نجد لدى «ابن عربي»، إصراراً على القول إن محمداً ﷺ قد وجد قبل آدم، بل تأكيداً على أنه عليه السلام مصدر الشرائع، وأن الأنبياء لا يفعلون في الحقيقة، سوى النيابة عنه إلى أن يخرج بكماله جسماً وروحاً. يقول «ابن عربي» وكان محمد ﷺ قد أوتي جوامع الكلم، فشرعه تضمن جميع الشرائع. وكان نبياً وآدم لم يخلق. فمنه تفرعت الشرائع لجميع الأنبياء عليهم السلام»[2]. وهؤلاء الأنبياء هم «أرساله ونوابه في الأرض لغيبة جسمه، ولو كان جسمه موجوداً لما كان لأحد شرع معه. وهو قوله ﴿لو كان موسى حياً ما وسعه إلا أن يتبعني﴾[3].

فمسار النبوة، إنما هو اتجاه نحو تجلية سر الحقيقة. والأنبياء ظهروا تباعاً قصد الوصول إلى

1- الفتوحات المكية 3/ 457..

2- ن. م 2/ 134.

3- ن. م، ن. ص.

المرحلة الخاتمة، مرحلة انبعاث روح محمد ﷺ في تمامها وكمالها. لذلك فإنه يصدق القول إن الأنبياء السابقين على الرسول الخاتم ليسوا سوى بعض منه وجزء من حقيقته. فكل رسول هو من بعض مشروع محمد عليه السلام، وكل شريعة أو حكمة إلهية تنزلت، إنما هي بعض القرآن، الذي تنزل تماماً كمحمد، حاملاً للرسالات السابقة ومهيمناً عليها بصبغة الجمعية هذه.

و «ابن عربي»، يعتبر أن الكمال هو مرتبة القلة المختارة من البشر، رغم أن كل البشر يحملونه كإمكان. ولذلك فهو حين يؤسس قراءته الخاصة لتاريخ النبوة على أنه مجلى درب الكمال الإنساني، فإننا لا نشعر أنه يتحدث عن تاريخ خاص يوازيه تاريخ آخر ودرب آخر. فلا يوجد درب للكمال إلا هذا الدرب النبوي الذي أطنب «ابن عربي» في تجليته، وليس للإنسان الساعي إلى تحصيل كمال ذاته، أن يحدث طريقاً جديداً منفصلاً عن تاريخ النبوة. إن له فقط أن ينضم إلى هذا الحزب النبوي، الذي يشكل مسيرة واحدة من مبدئه إلى منتهاه. ويتم الانضمام إلى درب الكمال الذي هو مسيرة نبوية في جوهره، بإعلان الانتماء إلى منهج النبوة المتمثل في إعلان الإسلام الكامل وجودياً ومعرفياً لله تعالى. حينئذٍ يصبح الإنسان وارثاً، ويدخل في عداد أهل الله الذين سيمكنون من الإنباء العام، وتتصل بهم السماء عبر سبب من أسباب الوصل.

وكل رسول أو نبي ظهر، تعتبر دعوته نداء من اجل الكمال، وتحريضاً للناس على تجاوز الظلمات التي تعني أساساً، ظلمات التذرر والتجزئة والمسخ التي يشهدها الكيان، إلى النور الواحد، نور الذات الكاملة التي أشعت كل حقائقها وأعطي كل بعد فيها معانيه وأسراره.

وبما أن محمداً ﷺ بعث للناس كافة، والناس هم أهل الأرض من أبناء آدم بدءاً من أبيهم إلى آخر مخلوق منهم، فإن كل نبي ظهر إنما هو نائب عن محمد عليه السلام في تبليغ رسالته التي تدعو الناس إلى التحقق بكمال الذات، عبر الاتصال بالنور التام الكاشف عن الحقيقة في تمام أبعادها.

يقول «ابن عربي» حول رسالة محمد ﷺ «وأرسل (محمد) إلى الناس كافة، ولم يكن ذلك لغيره. والناس من آدم إلى آخر إنسان. وكانت فيهم الشرائع فهي شرائع محمد ﷺ بأيدي نوابه، فإنه المبعوث إلى الناس كافة، فجميع الرسل نوابه بلا شك»[1].

1- الفتوحات المكية 2/ 134.

فالكمال عبارة على نداء من محمد ﷺ، إلى كل الناس عبر تاريخ الإنسانية عبر نوابه أو مباشرة، للاتصال بالحقيقة عبر الإيمان الذي يعني أولاً وبالذات، إعلان التصديق بالحق والانتماء إليه.

فكأننا هنا، أمام كعبة واحدة ينطلق منها أذان يطلب التصديق، ويحرض كل سامع على أن يرد بالتلبية وإجابة الدعاء. أليس ذلك هو العمق الحقيقي لفريضة الحج إلى الكعبة التي أقام قواعدها إبراهيم عليه السلام، وأذن في الناس بالحج، فرد محمد عليه السلام بالتلبية ومن ورائه كل الآخرين؟ وفي ذلك البيت العتيق، تلتقي ثلة الأولين بثلة الآخرين، ليكونوا جميعاً، النخبة الكاملة المصطفاة من الإنسانية، والتي تعتبر فعلاً، الأجدر بلقب آل البيت، رغم أن الفقهاء والمفسرين دأبوا على القول، إن آل البيت هم عائلة محمد عليه السلام من النسب، ناسين أن محمداً كان أول من أعلن أن البيت المقصود، محجة العالمين، هو بيت لكل من لبى نداء الكمال، عندما صرح أن سلمان الفارسي من آل البيت.

هنا يمكن أن نلمس مبادئ قراءة جديدة ومبتكرة للتاريخ الإنساني، قراءة ترى في التاريخ أولاً وبالذات، مسيرة في الكمال يحققها صفوة أهل الأرض الذين يجعلون من ذاتهم الكاملة محجة يحجون إليها، وغاية يرومون الوصول إليها. وبما أن محمداً ﷺ قد ولد في مكة، رمزاً إلى أنه سر البيت وواضع حجره[1]، فإن كل حج وقصد إلى البيت، يصبح قصداً إلى الكمال وإحياء في الوقت نفسه، لروح محمد ﷺ، التي تنبعث كلما قام في العالمين حاج قاصد.

وإذا كان محمد عليه السلام قد توفي، شأن كل جسم، فإن روحه بقيت حية وأرادت لها السماء أن تكون المنارة التي تهدي إليها من أناب، عندما أظهرها القرآن في أجلى أبعادها ومعانيها. فالقرآن في جوهره، هو تجسيد بالكلمة لمعنى إنسانية الإنسان، من خلال أنموذج محمد عليه السلام، محمد التاريخي وأيضاً محمد الكوني، الذي تجاوز مجرد شخصه ليحضر في رسالة كل نبي.

1- من المعلوم تاريخياً أن محمداً ﷺ قد وضع الحجر الأسود (سر الكعبة) بيديه، وهو بعد شاب لم يوحَ إليه، إشارة ووعدا بتمثيل معنى البيت لاحقاً، وذلك عندما اختصم قومه فيمن يضع الحجر واتفقوا على أن يحتكموا إلى أول داخل فكان محمد عليه السلام (راجع القصة في سيرة ابن هشام وغيرها).

ولذلك، فإن أنموذج الكمال ودربه، قد كتب له أن يبقى مرسوماً إلى الأبد في كلام واضح جلي هو القرآن، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. «فمن أراد أن يرى رسول الله ﷺ، ممن لم يدركه من أمته، فلينظر إلى القرآن. فإذا نظر فيه فلا فرق بين النظر إليه وبين النظر إلى رسول الله ﷺ. فكأن القرآن انتشأ صورة جسدية يقال لها محمد بن عبد الله بن عبد المطلب»[1].

إن الإنسان يولد، وهو بذلك ينتسب إلى آدم، ويمتلك الكرامة الأصلية من حيث هو ابن آدم، ولكنه لا يصبح إنساناً كاملاً إلا إذا أتم الحج إلى البيت، إلى محمد ﷺ، هناك سوف يجد حقيقته وذاته الكاملة يتلوها عليه قرآن منزل بلسان عربي مبين. ولذلك، فإن معنى الكمال هو في واحد من تأويلاته، الانتساب إلى محمد ﷺ، بتجسيد معاني القرآن وتنفيذ أوامره التي نحصل بالتزامها على إنسان هو بالأكيد، الإنسان الإلهي المصنوع على عين الله، يحرض «ابن عربي» الوارث على تحقيق سر النسبة، وعلى الالتحاق بركب محمد قائلاً: «فكن أنت يا وارثه (وارث محمد ﷺ) هو المراد بهذا الخطاب (القرآن)، في هذا العمل، فيكون محمد ﷺ ما فقد في الدار الدنيا، لأنه صورة القرآن العظيم. فمن كان خلقه القرآن من ورثته، وأنشأ صورة الأعمال في ليل طبيعته، فقد بعث محمداً ﷺ من قبره. فحياة رسول الله ﷺ بعد موته، حياة سنته. ومن أحياه فكأنما أحيا الناس جميعاً. فإنه المجموع الأتم، والبرنامج الأكمل»[2]. إن مسيرة الكمال حينئذٍ، هي عمل في إطار من أمر منظم وواضح هو القرآن، قصد إحياء روح محمد عليه السلام. وبما أنه يبعث كلما قام طالب للكمال، فإن الروح المحمدي «هو الروح الإنساني الكامل الذي يحوي أرواح كل الكمل من البشر. وذلك هو المعنى العميق الذي يقصد إليه الصوفية من القول إن أول نور خلق هو نور النبي عليه السلام، ومن التأكيد على أن العالم لولا محمد ﷺ ما وجد، مستندين إلى أحاديث في هذا الشأن. فطالب الكمال إذ يحيي روح محمد، إنما يحيي في الحقيقة والواقع روحه هو، المخزون في كعبة الوجود والذي لا إمكان لاعتناقه واستجلابه إن صح التعبير، إلا بالحج إليه في مسيرة تعيد رمزاً مراحل تاريخ النبوة من آدم إلى محمد عليهما الصلاة والسلام.

ويبدو أن فكرة الاندماج في النور المحمدي والالتقاء بروحه ﷺ كدليل على بلوغ مرتبة

1- «ابن عربي» الفتوحات المكية 4/ 61.

2- «ابن عربي» الفتوحات المكية 4/ 61.

الكمال ودرجة الفتح، كان أمراً معروفاً في الأوساط الصوفية. فعلاوة على ما نجده لدى الكثيرين منهم من أحاديث عن اتصالهم بالرسول ﷺ وحديثهم معه، نجد آخرين يصرحون بفكرة الاندماج هذه ويعلنون أنهم بلغوا مرتبة الذوبان في النور المحمدي الأسنى.

يذكر عبد القادر الجزائري «حادثة امتزاج ذاته بذات محمد عليه السلام، فيقول: «كنت ثالث ليلة في رمضان متوجهاً للروضة الشريفة، فحصل لي حال وبكاء، فألقى الله في قلبي أنه عليه الصلاة والسلام يقول لي: «أبشر بفتح». فبعد ليلتين كنت أذكر الله تعالى فغلبني النوم، فرأيت ذاته الشريفة امتزجت مع ذاتي، وصارتا ذاتاً واحدة. انظر إلى ذاتي فأرى ذاته الشريفة ذاتي.[1]

إن محمداً كما يقول «أبو العباس القصاب» لم يمت «وإنما الذي مات هو استعدادك لأن تراه بعين قلبك»[2].

ولذلك فإن درب الكمال هو درب الإنسان صاحب القلب الحي، القادر أولاً على أن يستمع إلى أذان إبراهيم أول المسلمين بالحج، والقادر ثانياً على أن يقول متأسياً بمحمد عليه السلام «لبيك اللهم لبيك».

ذلك هو الدرب الخالد - درب المسلمين من آدم إلى آخر مخلوق، والذين يصطفيهم الله ويطهرهم، في طقس الحج، ليصبحوا ندامى الحق في مقعد صدق عند مليك مقتدر. وباعتباره طريق وصول، وحجا إلى الذات، فإن درب إبراهيم ينفتح على مصراعيه لكل إنسان يقبل بالاستماع إلى الكلمة ويرضى بالانطلاق من وجوده (آدميته) إلى ماهيته (إنسانيته). وهو إذن طريق المسلم الذي لا ينقرض والذي أحسن الشاعر محمد إقبال عندما قال فيه «لا يمكن أن ينقرض المسلم من العالم لأن وجوده رمز لرسلات الأنبياء، وإن أذانه إعلان للحقيقية التي جاء بها إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد ﷺ[3].

1- الجزائري: المواقف ص 47-48.

2- انظر، نيكلسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص 165.

3- الندوي: روائع إقبال ص 55.

أما القراءة الثانية لدرب الكمال، فتتمثل في كونه تعبيراً عن التحول عن سلطة العادة إلى نور العبادة. وهذه القراءة هي في الحقيقة قراءة موسعة، يمكن أن تكون مبدأ في فهم رسالة الدين ككل. فالدين ليس في حقيقته، سوى دعوة للناس إلى الخروج عما ألفوا من أنواع العبادات وشتى العادات والتقاليد، إلى حكم الحق تعالى.

غير أن «ابن عربي» وإن لم يخرج عن المعنى العام لهذه المقولة، قد فهم العبادة على نحو متميز يجعل منها في أعلى مظاهرها، الوصول إلى استقلال الذات عن كل شيء واكتمالها في محض ذاتها. يقول معرفاً الطريق «فإن الطريق مبني على قطع المألوفات وترك المستحسنات»[1].

والمألوفات والمستحسنات، هي التي تأخذ من قلب الإنسان نصيباً، فتشتته وتفرق عليه كيانه، فلا يعرف ذاته إلا متصلة بشيء ما، أو من خلال رغبتها في أمر ما. فلا يشعر الكائن عبد العادة، بنفسه وبخصوصيته إلا في إطار من نظام العادات الذي ينتمي إليه والذي يبرر له كل أنماط سلوكه وتصرفه، ويصل به أخيراً إلى تبرير المعنى الاجتماعي الصرف لكينونته. أليس أغلب الناس قد رضوا بحياتهم على ما هي عليه لا إيماناً بها، وإنما لأن كل الناس يفعلون ذلك؟ ولذلك يحرض «ابن عربي» المريد على تحقيق الفردانية، وعلى الانفصال عن كل ما يخرجه عن جوهر كيانه. «ولا يبقى (المريد) مع شيء يأخذ من قلبه نصيباً حتى يكون فردانياً في الوجود»[2] وذلك لسببين، الأول: «لما في الأنس بالخلق من الوحشة»[3] على عكس المتعارف عند العامة، والسبب الثاني وهو الأهم، لأن «الحق سبحانه، لا يتجلى لقلب له أنس بغيره»[4].

إن الإنسان العابد إذن، هو الإنسان المسافر إلى ذاته، والذي يقطع في سفره كل علاقاته الواهية بالعالم وبالناس. وهذا التحدي الذي يعتبر شرطاً للتجلي الإلهي، ليس هيناً فدونه قتل النفس آلاف المرات في كل نفس. يقول «محيي الدين» مبيناً ارتباط العبادة بالعمل والجهاد. «وما خلق الله الإنسان في هذه الدار للراحة والنعيم، وإنما خلق لعبادة ربه... والعارف مسدود عليه في الدنيا باب الراحة في

1- التدبيرات الإلهية، ص 235.

2- ن. م، ن. ص.

3- الفتوحات المكية 2/ 293.

4- التدبيرات الإلهية ص 235.

قلبه، وإن استراح في ظاهره، فهو يموت في كل نفس ألف موته ولا يشعر به»[1].

إن تلك الميتات المتكررة والتي عبر عنها أحدهم بقوله:

اقتلــــوني يــا ثقــاتــي إن في قـــتلي حيـــاتـي

لهي الأساس الفعلي لتحقيق الكمال الإنساني الذي لا يقوم إلا على حركة نفي شاملة للخور الإنساني وللنقص البشري الكاشف عن عورات مشينة. ولذلك فالعبادة التـي لا يختلـف اثنـان في كونها اقتراباً من الله على قدر الطاقة، لا تتحقق إلا إذا تم للمريد الابتعاد عن الخلق على قدر الطاعة أيضاً. وليس معنى تجنب الخلق عدم النظر إليهم، أو الامتنـاع عـن التعامـل معهـم، ذلـك تفسير مبسط إلى حد الابتذال، ولكنه يعني الخروج عن عاداتهم التي أكسبوها بفعل كثرتهم وتعـصبهم في الغالب، سلطة ليست كما يرى العارف بحق، مفروضة ولا معقولة في عديد الأحيان.

وكلما استوحش العارف من المخلوقين، كلما اقترب من ذاته الأصلية التـي لا شراكـة فيهـا لأحد. الأمر الذي يهيئ للمرحلة الأخيرة الحاسمة، تلك هي معرفة الله الناتجة عن معرفة النفس. يقول «ابن عربي» معرفاً طريق الإنسان الفرد «فاستوحش من المخلوقين، وطلب الانفـراد بذاتـه من أمثاله حتى لا يبقى له أنس إلا بذاته وحده، ولا يرى له مثلاً... فأسفرت لـه هـذه الـسياحة عن مطلوبه فأنس بذاته» -[2].

ونتساءل هنا، متى يمكن للإنسان أن يأنس بذاته؟ ونجيب لا إمكان لذلك إلا إذا كانت ذاتـه قد دخلت في دائرة النور التام، فلم يبق فيها جزء مظلم يدفع إلى الخوف والرعب والخجـل. إذ ذاك يتوضح لنا سر الكمال، وأنه ليس إضافة جديد إلى عمق وجوهر الكيان، وإنما هـو أساسـاً، كـشف تام لهذا الكيان. ونفهم أيضاً سر دعاء محمد ﷺ عندما تضرع قائلاً: ﴿اللهم اجعلني نوراً﴾[3].

1- الفتوحات المكية 2/ 15.

2- «ابن عربي»: الفتوحات المكية 2/ 293.

3- جاء في صحيح مسلم قوله ﷺ: اللهم اجعل في قلبي نوراً، وفي سمعي نوراً وفي بصري نوراً، وعن يميني نوراً، وعن شمالي نوراً، وأمامي نوراً، وخلفي نوراً، وفوقي نوراً وتحتي نـوراً، واجعـل لي نـوراً، وقـال واجعلنـي نوراً. «صحيح مسلم، بيروت، دار إحياء التراث العربي» 1/ 529.

وتتم النقلة الحقيقية من العادة إلى العبادة، إذا جازف الإنسان بتغيير المركز الـذي يـستقطب أفكاره وأفعاله، وأقواله ومشاعره، من الناس والأشياء إلى الله تعـالى. فالعبـادة الحقيقيـة ليـست رسوماً مرسومة وطقوساً تؤدى، إنها معنى وفكرة وقناعة مقتضاها جميعاً، أن كل ما تقوم به يجب أن يكون لله. فالعارف الذي يحيا بالروح لا يختلف عن الناس من حيث قيامه على شأنه وسعيه في صلاح معاشه، ولا يخالف الآخرين في تصرفاته، وإنما تكمن مخالفته لهم في وجهة هـذه الأفعـال والتصرفات. فبينما يهب الناس أعمالهم وكل حركاتهم عادة لأنفسهم أو للآخـرين، أو للـشياطين من معنى ما، فإن العارف يهـب صـلاته ونـسكه ومحيـاه ومماتـه لله رب العـالمين مـصداقاً للآيـة الكريمة:

﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ۞ لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَٰلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ ۞﴾[1]

يذكر «ابن عربي» في التدبيرات الإلهية إن الأمر الملكي نزل به الملك الكريم على قلب الخليفة الإنساني وفيه يقول: «إذا أردت فعل مباح من المباحات من أكل وشرب ونوم وغـير ذلـك، فـلا تتناوله تناول العامة فتندم أو تشقى، ولكن تناوله بتنزيه وعبادة. أما التنزيه، فـأن تتناولـه برؤيـة نقصك وافتقارك إلى الحق فيه، وتنزيه الحق عن حاجته لذلك، كما قال تعالى:

﴿...«وَهُوَ يُطْعِمُ» وَلَا يُطْعَمُ...﴾[2]

فقد نبهك وعلمك. وأما العبادة، فأن تنظر في ذلك من جهـة مـا يليـق فتتخـذه عونـاً عـلى عبادتك كالأكل للقوة على أداء الصلاة، والفرائض من جهـاد وغـيره، والنـوم للقـوة عـلى قيـام الليل»[3].

وعلى هذا فإن درب الكمال في قراءته الثانية، يتجلى في الاقـتراب مـن الله عـلى قـدر الطاقـة الإنسانية عبر العبادة التي تعني تصفية الذات من حكم الأغيار. وباعتبارها باباً لتحـصيل كـمال

1- سورة الأنعام: الآية 162.

2- نفس السورة: الآية 14.

3- التدبيرات الإلهية، ص 182-183.

الذات، كانت العبادة تعني لدى الصوفية ممارسة الانفراد مع الحقيقة الإلهية حتى إن «الشبلي» لما قيل له قم نتعبد أجاب بحزم «العبادة لا تكون بالشركة»[1]. وما ذلك إلا لتفطنه إلى أن العبادة هي أصلاً رحلة في الذات، بحثاً عن الغيب فيها: روح الإنسان المختفي وراء جسده. وهنا نطرح القراءة الثالثة التي يقدمها «ابن عربي» لدرب الكمال والتي تقوم على نظرية إلى هذا المسار على أساس من كونه رحلة في الذات ومسيرة داخل الكائن نفسه، يقع خلالها كشف الأبعاد المغيوبة بعداً بعداً، وصولاً إلى كمال المعرفة بالذات التي تسمح بظهور الإنسان الكامل الحر.

فالإنسان السالك الباحث عن كمال ذاته، يلتزم الشرع غير عالم في البداية بما يعنيه كمال الذات. وعبر مسار الطهر والخلاص، يقترب رويداً رويداً من الحقيقة فيجد أنه لم يعْدُ ذاته، ولم يخرج في رحلته عن كيانه، بل لم تكن رحلته إلا فيه. حينئذ يستوعب درس الكمال، ويعلم أنه عين الوصول إلى حقيقة الإنسان. إذ ذاك يرى الحقيقة ساطعة: كل الناس يحملون كمالهم فيهم وهم لا يشعرون». ويرى أن أمثاله بمثابته ولا علم لهم بذلك، فيفرح بذاته ويحزن لهم، حيث هم في مقام واحد معه ولا يشعرون بذلك. وأنه ما فضل عليهم إلا بالعلم به وبهم، وبما هو الأمر عليه»[2].

أما العلم الذي يحصله السالك في ذاته والمسافر في كيانه، فهو الوصول إلى سر وجوده، إلى روحه الخفي رغم أنه المحرك لكل شيء. وبالوصول إلى الروح، يتمكن الإنسان من الوسيلة التي ستفتح أبواب الغيب واسعة، ينهل من العلوم اللدنية، ويعيد رسم علاقته بالله التي تقوم على أساس العيان والكشف لا على أساس العقل والبرهان. وفي كلمة، إن الكائن الذي يصل إلى روحه، يصل في الوقت نفسه إلى ذاته في كل أبعادها الحقية. ذلك أن الإنسان «عالم بجميع الأمور الحقية فيه من حيث روحه المدبر، وهو لا يعلم أنه يعلم، فهو بمنزلة الساهي والناسي، والأحوال تذكره والمقامات والمنازل»[3].

إن جوهر الإنسان، كتاب مطوي يحتاج إلى قراءة. وتبدأ القراءة عندما ينطلق الإنسان باسم

1- الفتوحات المكية 2/ 293.

2- ن. م 3/ 177.

3- ن. م 3/ 22.

الله، باحثاً عن الحق فيه. إذ ذاك، تتكشف له على التدريج حقائقه عبر نفي عوائقه، وضرب كل أشكال الوجود الوهمية والطفيلية التي تظهر من جهل الكائن. ولذلك فإن مسيرة اكتشاف الذات، هي مسيرة معرفة ومسيرة علم. وهنا نفهم لماذا يتحدث الصوفية دائماً عن الانتصارات الوجودية بمعنى الفتح، ونفهم أيضاً لماذا سمى «ابن عربي» كتابه الضخم باسم «الفتوحات المكية» إذ لم تكن العلوم الواردة فيه سوى فتوحات ربانية على مستوى وجود الكائن نفسه وفي دائرة حياته. فكأن الكائن إذ يصل إلى فتح مغاليق كيانه ليجد ذاته الكاملة المصونة من الدنس، يفتح في الوقت نفسه أبواب مكة ليلج إلى كعبة الوجود. وهنا يتحد معنى الكعبة بمعنى الذات ليصبح الحج إلى الكعبة كما أسلفنا، حجا إلى الذات، ولينبعث التأويل الأعمق لمعنى الشريعة من حيث هي مسار الإنسان إلى ذاته عبر ربه. فالله لا يريدنا لذاته وإنما دعانا إلى ذواتنا من خلال ذاته، لأن «كل شيء» فيك ومنك، فلا يطرأ عليك أمر غريب ما هو عندك، فلا يكشف لك إلا عنك»[1].

هذا العلم العزيز الذي «لا يعلمه كل أحد من أهل الله»، هو بشارة ومحاولة في البحث عن الأمان، وعلامة إصرار. فهو بشارة من حيث إن الأيمان بأن الحقيقة موجودة، وهي هنا فينا، يجعل من تحصيل الكمال إمكانية واردة وحقاً لكل مخلوق مهما كان وضعه، الأمر الذي يفتح الطريق الصوفي ليضم إليه كل الطالبين وليجعله على عكس ما يرى الكثيرون طريقاً جماهيرياً، أي حقاً للجمهور وأولئك الذين طالما دعاهم المتكبرون من ذوى العقول بالرعاع والعامة، والسفلة[2]، فكل إنسان هو كامل بالقوة، وليس له إلا أن يسعى في درب الشكر والعرفان ليتم له الكمال، ويفهم حينئذٍ معنى أن يتم الله نعمته عليه بهديه إلى ذاته.

فالله تعالى قد خلق الثقلين على عكس بقية المخلوقات «في مقام العزة، وفي غير مقامهم الذي ينتهون إليه عند انقطاع أنفاسهم التي لهم في الحياة الدنيا.

فلهم الترقي إلى مقاماتهم التي تورثهم الشهود، والنزول إلى مقاماتهم التي تورثهم الوقوف

1- الفتوحات المكية 3/ 150.

2- ليس من باب المصادفة أن نجد لدى الصوفية انقلاباً شاملاً في فهم مسألة العامة والخاصة. إن الخاصة هم أهل الله مهما كانوا في الوضع، وإن العامة هم البعيدون عن الله مهما كانوا في الوضع.

خلف الحجاب. فهم في برزخ النجدين، إما شاكراً فيعلو وإما كفوراً فيسفل»[1].

وأما القول بأن الحقيقة فينا هو محاولة في الأمان، فهذا ما لا يحتاج إلى كثير تأمل. إن الصوفي هو ذلك الكائن الذي لا يرتجف من شيء قدر ارتجافه من كونه واقعاً تحت سلطة شيء آخر عدا ربه تعالى. ولذلك فإن الطريق الصوفي هو في جزء ثابت منه، نفي للآلهة المصطنعة التي وضعها الجهل وكرستها العادات والتقاليد البالية، ولنتصور أن الحقيقة، حقيقة الكيان تتجاوز الذات التي تكون تحت سيطرة سلطة أخرى، «المعلم» مثلاً أو «العقل» أو «المجتمع». إن هذا الإمكان يؤدي إلى الدمار الشامل، وإلى رعب لا طاقة للكائن به، وهو كما سنرى من صميم أزمة الإنسان المعاصر. لذلك فإن الصوفي عندما يؤكد أن الحقيقة، حقيقتنا، فينا، فهو بقدر ما يحاول رفع كل أشكال القيود وأنواع الاغتراب عن الذات، لا يقصد كما يدعي البعض إلى نفي البعد الموضوعي للحقيقة من حيث هي حقيقة مهما كانت، ليجعل منها تشريعاً ذاتياً متعسفاً، تلك قراءة نحسب أنها متعسفة أيضاً، إن الحقيقة التي لا شك فيها يقول الصوفي، إننا نحن باب ذواتنا إلى ذواتنا، وإن كمالنا فينا. والدليل على ذلك ما يكتشفه الكائن في مسار الكمال من كونه كلما تجاوز ظاهره إلى أعماقه، كلما تجلت له خفايا ذاته وبرزت له أبعاده الروحية الصافية، وشعر في الوقت نفسه بانعدام الرقيب، الآخر الذي كان يشكل تعسفاً وظلماً، فاصلاً بينه وبين كيانه. ولذلك فإن أولئك الذين يريدون أن يخرجوا الحقيقة من الذات، وأن ينفوا أحقية الإنسان في تحقيق مشروع تجلية كيانه لكي يتحدثوا مقابل ذلك عن حقيقة يملكها «العلم الموضوعي»، حقيقة تتجاوزنا، إن أولئك الذين جعلوا الإنسان رهين «علمه» لا العلم في حقيقة الأمر والواقع، هم الذين يقيمون إيديولوجيا مصطنعة وعميلة أي لا إنسانية.

صحيح أن حقيقتنا وجوهرنا فينا، ولكن ذلك لا يصدق في المجال الإنساني إلا إذا اتجهنا إلى هذا الجوهر وطلبنا هذه الحقيقة. أما لو اكتفينا بمجرد رفع الشعار كما يفعل عديد الصوفية وبخاصة هؤلاء المتآخرون منهم من المرتزقة، فإننا لن نحصل حينئذٍ من الطريق سوى قشوره ومظاهره. وسوف نبقى مع ذلك عرضه لتعسف أيّة سلطة تريد أن تستبد. وهكذا فإعلان ذاتية الدرب، ليس انغلاقاً على الذات وتقوقعاً في رحم العدم، وإنما هو تناول للوجود بشرطه، والتزام

1- الفتوحات المكية 3/ 123.

بالصمت عن الكلام حين يجب الصمت ليتكلم الحق فينا[1]. ثم الكلام بعد ذلك، أي إنجاز الخطاب في عالم الناس وفي التاريخ. أليس ذلك أيضاً في النهاية، معنى اعتزال محمد ﷺ زمناً في غار حراء، يبحث في نفسه عن جوهرها العميق، عن حقيقتها القادرة على القراءة إذا أمرت. حتى إذا جاءت اللحظة الحاسمة، استطاع الكائن أن يتحمل الحقيقة وأن يجهر بالتعليم بعد ذلك.

ثم إن التأكيد على أن مسيرة الكمال مسيرة داخل الذات، هو علامة إصرار على القيام بالدور، دور تأويل الذات المؤدي إلى تأويل الوجود. هكذا كانت رحلة الصوفي في ذاته دائماً، باباً لدخول عباب بحر الوجود، ومنطلقاً لانفتاحه على المطلق. ولنا أن نعود أيضاً وكما فعلنا أكثر من مرة، إلى حكمة الصوفية الخالدة ﴿من عرف نفسه عرف ربه﴾. فنحن الأزمة ونحن الحل، نحن التحدي ونحن الإجابة. وكل سؤال حول الوجود أو حول الحضارة، أو حول التاريخ، يجب أن يبدأ من نقطته الأولى الصحيحة، من الإنسان. وهنا على مستوى الإنسان، سوف يحسم كل شيء وسوف يقرر كائن ما، سواه أكان فرداً أم جماعة، إن كان يريد أن يلتحق بالوجود عبر إنجازه الحضارة الحقة والتاريخ الحق، أي درب الكمال الإنساني الفردي والمجتمعي، أو أن يعلن الاستسلام لتتحدث باسمه قوى أخرى مجهولة لا إنسانية. إن الكمال درب واتجاه من الكائن إلى الإنسان، وهذا في الواقع أول وأهم معانيه. وعبر هذا الدرب الحج، يكتشف الإنسان المعاني القصوى لحقيقة كونه إنساناً ويصل إلى التأويلات الأبعد للذات الإنسانية: الإنسان الكائن على الصورة وفي مرحلة أخرى، الإنسان الخليفة.

تلك هي إذن المعاني الأخرى الخفية للكمال الإنساني والتي جلاها الدرب والتي نسعى الآن إلى تناول أبعادها بدءاً بمعنى كون الإنسان على صورة الله.

ب- الصورة الإلهية:

يعتبر الحديث المروي عن الرسول ﷺ ﴿خلق الله آدم على صورته﴾[2] من أشهر الأحاديث

1- جدير بنا هنا أن نذكر صمت مريم العذراء عندما هاجمها قومها بحسب تعليم إلهي، لكي يتكلم ابنها الوليد بصوت الحق.

2- الحديث رواه أحمد في مسنده والبخاري ومسلم عن ابن هريرة. ورواه عنه الطبراني وغيره. (فيض القدير 3/ 447)، وانظر كذلك كشف الخفاء 1/ 455. وقد ورد هذا الحديث في العهد القديم (Genesei .27) الأمر

التي تواتر الاهتمام بها من قبل الصوفية المسلمين. وما ذلك إلا لكونهم وجدوا فيه مبدأ ومستنداً لتأسيس فكرة الكمال الإنساني على أسس شرعية.

وهذا الحديث لا يطرح إشكالاً على مستوى سنده، رغم أن البعض عزوه إلى أصول غير إسلامية، وإنما على مستوى مضمونه فالضمير في قوله: «صورته» قد اختلف في متعلقه أهو الله كما قد يوحي الحديث ظاهراً، أم هو الإنسان. وبعبارة أخرى فإن التساؤل الذي طرح هو هل أن الله خلق آدم على صورته هو تعالى، أم أنه خلقه على صورة له أوجدها تعالى في علمه وجعلها مثالاً للإنسان وأنموذجاً لا يخرج عنه فرد من أفراد البشر؟ ومن خلال متابعة أفكار «ابن عربي» في هذه النقطة بالذات نلاحظ أنه لم يقدم إجابة دقيقة عن هذا السؤال رغم حضوره في ذهنه، بل لقد ذهب إلى تبني كلا المعنيين اللذين يمكن أن يحمل عليهما الضمير المشار إليه في قوله «صورته». فأكد في أحيان أن الصورة المقصودة هي صورة الإنسان في علم الله، وقد نظر إليها في أحيان أخرى على أنها صورة الله.

وينطلق «ابن عربي» لتأكيد المعنى الأول، من أن العالم كله قد وجد في العلم الإلهي القائم بنفس الحق تعالى على هيئة مثال هو بالضبط ما سيكون عليه عندما يتجسد بعد ذلك ويصبح ذا طابع موضوعي. يقول «وأما المثال الذي عليه وجد العالم كله من غير تفصيل، فهو العلم القائم بنفس الحق تعالى، فإنه سبحانه علمنا بعلمه بنفسه، وأوجدنا على حد ما علمنا. ونحن على هذا الشكل المعين في علمه»[1]. والدليل على أننا وكل موجود في العالم، كنا موجودين كصور مثالية في علم الله أولاً، أنّ وجود العالم على ما هو عليه ليس اتفاقاً ولا مصادفة الأمر الذي يرفضه الإيمان الديني، وإنما هو مرسوم ومضبوط بحسب أقدار إلهية ثابتة».

«ولو لم يكن الأمر كذلك، لأخذنا هذا الشكل بالاتفاق. لا عن قصد لأنه لا يعلمه. وما يتمكن أن تخرج صورة في الوجود بحكم الاتفاق. فلولا أن هذا الشكل المعين معلوم لله

الذي جعل عبد الرحمن بدوي يتجه إلى القول أن الصوفية المسلمين قد نسبوه إلى الرسول ﷺ بغية صبغه بقيمة شرعية راجع I Humanisme Dans La Pensee Arabe P19 أما الجابري فهو يعتبره أصلاً من مقولات الفلسفة الدينية الهرمسية (راجع تكوين العقل العربي ص 200).

1- الفتوحات المكية 1/ 119.

سبحانه ومراد له، ما أوجدنا عليه»[1] وباعتبار أن علم الله صفة له، وصفاته تعالى قديمة، فإن «مثالنا الذي هو عين علمه بنا، قديم بقدم الحق»[2] ويتأكد من خلال ما أسلفنا أن «ابن عربي» يتحدث عن عالم أول هو «عالم مثل»، فيه وجدت مفردات العالم على هيئة مثالية وبحسب أنموذج تام هو الذي سيتكرر في كل فرد من أفراد العالم. وهذه النظرية تكاد تكون نفس نظرية «المثل الأفلاطونية» التي تنص على تقسيم الوجود إلى مثل ومحسوسات، والتي بقيت ولعلها لا زالت إلى الآن، من أعمدة المقولات والفلسفات المثالية في الوجود ومن الملاحظ هنا أن «ابن عربي» يعود إلى مقولات المثالية الأفلاطونية رغم أنه استطاع الإفلات من تأثيرها الكبير على الفلسفة الإسلامية، وبخاصة فهمه للوجود، حيث لمسنا لديه دائماً، تأكيداً جريئاً على أن الوجود هو الموجود دون محاولة للفصل الوهمي بحسب مقولة الزمان، بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل، وبين نوعين من الوجود «للأشياء» أحدهما مثالي والآخر حسي.

ويهدف «ابن عربي» من خلال استعادة هذا الفصل الأفلاطوني بين المثل والمحسوسات إلى أمرين على الأقل، أولهما تأكيد ارتباط الإنسان اللازم بربه واستحالة خلاصه من الأسر الأبدي، أسر الماهية المعطاة، التي ليس للكائن من خيار في تمثيلها. الأمر الذي يشكل الأساس الميتافيزيقي لفكرة العبودية. وثانيهما، تحديد المدى الأقصى للمعرفة التي يمكن أن يحصلها الكائن. فالإنسان الذي خلق انطلاقاً من صورة مثالية في علم الله، لا يمكن له بحال أن يتجاوز مرتبة هذه الصورة وجودياً وكذلك معرفياً. وعليه فكما أن وجود الإنسان قد قدر على شكل خاص منذ البدء، فإن معرفته قد حدد لها مجال خاص منذ البدء أيضاً. وغاية علم العبد المخلوق على الصورة كما يؤكد «ابن عربي»، تتمثل في علمه الحقيقي والصحيح بصورته لا بصورة من خلقه. يقول: «فإن الله الخالق وأنت العبد المخلوق. وكيف للصنعة أن تكون تعلم صانعها. وإنما تطلب الصنعة من الصانع صورة علمه بها لا صورة ذاته. وأنت صنعة خالقك، فصورتك مطابقة لصورة علمه بك. وهكذا كل مخلوق»[3]. ولا بد من الإشارة هنا إلى إن فكرة العلم الإلهي المطلق والأزلي، لها

1- ن. م، ن. ص.

2- ن. م 1/ 120.

3- الفتوحات المكية 3/ 8.

ارتباط جد وثيق بمثل هذا التصور. فلا إمكان للقول بأن الله يعلم كل شيء أزلاً، ما لم يكن كل شيء موجوداً في علمه تعالى. وما دامت الموجودات ليست أزلية، فلا بد أنها كانت صوراً ومثلاً شبيهة بالمتخيلات قبل أن تصبح وقائع في الزمان والمكان. ولقد شعر «ابن عربي» بهذه العلاقة بين العلم الأزلي المطلق وبين ضرورة الوجود الصوري للموجودات أزلاً، لذلك قال «واعلم أن الإنسان لولا ما هو على الصورة، لما تعلق به العلم أزلاً».

والنتيجة التي تستفاد مما سبق، أن الصورة المقصودة في الحديث، هي صورة الإنسان في علم الله ومثاله الأزلي المرسوم في «ذهن» الله تعالى. وعلى أساس من هذا يتمثل معنى الكمال الإنساني في الوصول إلى تحقيق التماثل بين الصورة الإنسانية «المثال» وبين وجود الإنسان العياني. وتصبح مسيرة الإنسان إلى كمال ذاته، نفس سعيه إلى ذاته كما هي في علم الله على شكل مثالي وتمامي. غير أن «ابن عربي» لا يركز كثيراً على هذا المفهوم بل يميل في أغلب الأحيان إلى اعتناق المفهوم الشائع للصورة على أنها صورة الله وليست صورة الإنسان في علم الله. وتدل أغلب الأوصاف التي يطلقها على الإنسان الكامل أنه يرى فيه «ظل الله» و «مثل الله» الذي لا يوجد مخلوق قادر على أن يكون «مرآة للحق» تبرزه بوضوح شامل سواه.

«فالإنسان الكامل مثل (الله) من حيث الصورة الإلهية»[1].

وبما هو كذلك، فلا بد أن يكون مشابهاً لله تعالى في جميع صفاته وفي كل أحواله. لأنه «لا يقال في الشيء أنه على صورة كذا، حتى يكون هو من جميع جهاته»[2]. وانطلاقاً من هذه الرغبة في التماهي التام بالله، يشرع «ابن عربي» في خلع أوصاف الكمال الجديرة بأن تجعل من الإنسان مظهراً حياً للألوهية حتى ولو كان في وضع مخلوقي.

وأهم صفات الله عند «ابن عربي»، كونه لا صفة له. فهو المتجلي بكل الصفات وهو الذي كل يوم هو في شأن، وهو الظاهر للخلق بحسب اعتقادهم فيه. وكذلك الكامل من البشر، لا يمكن أن يحصره وضع، ولا ينبغي أن يمتلكه مقام. حتى إنك إذا نظرت إليه قلت إنه حق، ثم تنظر إليه فتقول إنه خلق، ثم تنظر إليه فتقول لاحق ولا خلق، ثم تنظر إليه فتقول حق خلق..

1- الفتوحات المكية 3/ 270.

2- ن. م 3/ 343.

فتحار فيه حيرتك في الله»[1]. وحينئذ «تعرف أنه قد حصل الصورة، وأنه فارق الإنسان الحيوان[2] وهكذا، فالإنسان الكامل» ينصبغ بكل صورة في العالم[3] «وهو في استحالته الدائمة هذه، يضاهي الحق الذي يحكم على كل شيء، ويظهر في كل موجود. وذلك هو دليل الهيمنة وعلامة السعة المحتوية لكل محدود. ولذلك يؤكد «ابن عربي» أنه «ينبغي لصاحب هذا المقام، أن لا يظهر لشخصين في صورة واحدة أبداً كما لا يتجلى الحق لشخصين في صورة واحدة أبداً»[4].

ورغم أن لله تعالى أسماء عديدة، إلا أن كل اسم من هذه الأسماء يظهر جانباً من حقيقته تعالى. ولا تظهر ذاته بكمالها إلا في الاسم «الله» الذي هو الاسم الأعظم المهيمن على الأسماء والحاوي لجميع حقائقها.

وبما أن الكامل هو على صورة الله، فإن الله تعالى «رتب فيه جميع ما خرج عنه مما سوى الله. فارتبطت بكل جزء منه حقيقة الاسم الإلهي الذي أبرزته وظهر عنها. فارتبطت به الأسماء الإلهية كلها لم يشذ عنه منها شيء. فخرج آدم (الكامل) على صورة الاسم الله، إذ كان هذا الاسم يتضمن جميع الأسماء الإلهية.

كذلك الإنسان وإن صغر جرمه. فإنه يتضمن جميع المعاني ولو كان أصغر مما هو، فإنه لا يزول عنه اسم الإنسان»[5]. ولا يقتصر «ابن عربي» في تبيين كون الإنسان على الصورة الإلهية على التأكيد على خاصية التماثل الكامل بين الأصل (الله) والصورة (الإنسان)، وإنما يكشف عن هذه الثنائية العجيبة التي تجعل من الإنسان الوجود الثاني المقابل للوجود الإلهي، عبر علاقة الخلاف وعلاقة الضدية أيضاً. فالإنسان مثل الله من حيث تقلبه في أحواله تقلب الله في أسمائه. غير أنه أيضاً ضد له، وذلك «من حيث إنه لا يصح أن يكون في حال كونه عبداً، ربا لمن هو له عبد»[6]. فالضدية أكيدة بين هوية العبد وهوية الرب. غير أننا يجب أن لا ننسى

1- ن. م 4/ 56.

2- ن. م، ن. ص.

3- ن. م 3/ 177.

4- ن. م، ن. ص.

5- الفتوحات المكية 2/ 124.

6- ن. م 3/ 270.

أن الإنسان هنا أيضاً، هو على صورة الله. فالله هو الرب المطلق لا سواه. والإنسان كذلك هو أقدر المخلوقات على تمثيل دور «العبد المحض». الذي ليس فيه ربوبية بحال وهكذا تبقى صورة العبد المحض قادرة على كشف صورة الرب المطلق، اعتباراً لكون تميز الأشياء قد يكون بضدها، وظهور الصور قد يكون من خلال مشاهدة نقيضها.

والعلاقة الثالثة القائمة بين الكامل والله، هي علاقة الخلاف. فالإنسان «خلاف (الله) من حيث أن الحق سمعه وبصره[1] وقواه. فأثبته وأثبت نفسه في عين واحدة»[2].

تلك هي العلاقات الثلاث التي تؤسس كيفية قيام الإنسان أمام ربه مماثلاً له حيناً، ومخالفاً له حيناً آخر، ومواجهاً له في وقت ثالث. مع التذكير هنا أن هذه الأبعاد الثلاثة موجودة دائماً، ولكل واحد منها حضور ضمني رغم ظهور الآخر. فإذا ما اطلع الإنسان على أبعاده هذه في علاقته بربه، تمت له المعرفة الصحيحة بالله» فمن عرف نفسه عرف ربه معرفة مثل وضد وخلاف. فهو الولي العدو»[3].

والإنسان في كل أبعاده هذه ومواقعه من خالقه يمارس دور المحاور لله، والوجه الثاني له والحقيقة المقابلة، التي قد تختلف عن مقابلها أحياناً اختلافاً تاماً، ولكنها تبقى دائماً على صورته من حيث اتصافها بأوصافها على وجه مطلق أيضاً، وتلك هي في الحقيقة، الخاصية الأساسية التي جعلت الإنسان على صورة الله. إنّ ما يميز العالم عن الله ليس كونه لا يحمل الأبعاد الالهية، على العكس، لقد رأينا أن وراء كل موجود في العالم اسم إلهي هو سر تكوينه ومبدأ صورته وحركته. ولكن الخلاف الأساسي يتمثل في كون الموجودات كلها لا تحمل من الحقيقة الإلهية إلا بعض أبعادها، ولا تبرز من الصورة الإلهية إلا بعض جوانبها. ما عدا مخلوق واحد فقط فاز بالمجموع، واستطاع أن يضم في كيانه كل أبعاد الذات الإلهية في شكل مصغر. حينئذٍ أصبح على الصورة، وأصبح مرآة الحق باعتبار اتصافه بخاصية «الجمعية» هذه.

فما معنى احتواء الإنسان الكامل لجمعية الوجود؟ وما هي أبعاد ذلك في حسن تعبيره وعمق إظهاره للحقيقة الإلهية؟

1- إشارة إلى حديث «كنت سمعه وبصره...

2- الفتوحات المكية 3/ 270.

3- ن. م، ن. ص.

يقصد «ابن عربي» بـ «الجمعية» على هذا المستوى، أن الإنسان الكامل قد جمع فيه عناصر الوجود الأعلى والأدنى، وقد تجلى فيه بعد الحق وبعد الخلق فأنشأ (الله) صورته (الإنسان) الظاهرة من حقائق العالم وصوره، وأنشأ صورته الباطنة على صورته تعالى... فما فاز إلا بالمجموع[1]. «واعتماداً على هذه النشأة المتميزة استطاع الإنسان الكامل أن يضمن لنفسه موضع الصدارة من العالم، كما استطاع في الوقت نفسه، أن يكون البيت المعمور بالحق لما جاءه. وبذلك تم لصورة الوجود الكمال، واجتمعت أبعاده بعد شتات» فبالإنسان الكامل ظهر كمال الصورة، فهو قلب لجسم العالم الذي هو عبارة عن كل ما سوى الله. وهو البيت المعمور بالحق لما وسعه[2].

هذه الجمعية التي جعلت من الإنسان الكامل «برزخا بين الحق والعالم»[3]. هي سر وضعه المتميز في الوجود والذي يمكنه من أن يكون مرآة صافية قادرة على تجلية كل الصور التي تنعكس عليها سواء أكانت صوراً حقية أو خلقية، الأمر الذي يدل على بلوغ مرتبة الكمال القصوى التي لا أكمل منها. يؤكد «ابن عربي» أن الكامل «هو مرآة منصوبة، يرى الحق صورته في مرآة الإنسان، ويرى الخلق أيضاً صورته فيه»[4]. ويضيف «فمن حصل في هذه المرتبة، حصل رتبة الكمال الذي لا أكمل منه في الإمكان»[5].

أما الدليل على أن الإنسان الكامل قد حاز جمعية الوجود، فيتمثل في تعبيره الكامل عنه، متجلياً خاصة في ظهور الإنسان بذاته صورة حية، مكتملة، ناطقة بكل ما في الوجود من حقائق. لذلك نجد الكامل «يتنوع في حالاته، تنوع الأسماء الإلهية، ويتقلب في أكوانه، تقلب العالم كله[6]، معنى ذلك على وجه التحديد أن ظاهر الإنسان هو الذي يمثل مرآة العالم، وباطنه ممثلاً في قلبه، هو المجلى للحق تعالى. ويذهب «الجيلي» إلى نفس هذا التصوير تقريباً، عندما اعتبر أنّ الأمانة التي عرضها الله تعالى على السموات والأرض والجبال

1- «ابن عربي»: فصوص الحكم 1/ 55.
2- الفتوحات المكية 3/ 295.
3- ن. م 3/ 398.
4- ن. م، ن. ص.
5- ن. م، ن. ص.
6- الفتوحات المكية 2/ 446.

﴿...فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا...﴾ [1]

هي أمانة تمثيله وإبراز أسمائه وصفاته الأمر الذي لم يقدر على القيام به إلا الإنسان الكامل. أما الذي لا يحمل الأمانة فإنه يكون ظلوماً جهولاً «يعني قد ظلم نفسه بأن أنزلها عن تلك الدرجة، جهولاً بمقداره لأنه محل الأمانة الإلهية وهو لا يدري»[2].

ويمضي «ابن عربي» في تأكيده على حيازة الإنسان للصورة الكمالية بشكل مطلق إلى حد الاعتراف بأن الإنسان لا بد له تبعاً لهذا الموقع الوجودي، من المطالبة بنعوت الربوبية مثل الجبروت والكبرياء، هذه الصفات التي يغار الحق أن يوصف بها غيره. وهنا ينشا حوار طريف بين أصل الوجود وصورته حيث يصيح الرب ﴿الكبرياء ردائي والعظمة إزاري، من نازعني في واحد منها قصمته﴾ [3]. غير أن الإنسان لا يستطيع إلا أن يطالب بمقتضى الجمعية.

ومقتضاها، ضم جميع النعوت والأسماء الحقية والخلقية على السواء. حينئذٍ لا يجد الله بدا من أن يطبع على قلبه. ويفهم «ابن عربي» قوله تعالى:

﴿...كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ﴾ (4)

فهما متميزاً حيث يعتقد أن معنى الطبع هنا تحجير هذه الصفات أن تدخل القلب، ومنعها من قبل العزة الإلهية الحاكمة من أن ترود باطن الإنسان. فكل متكبر إذا تكبر، وكل متجبر، لا يصنعان إلا تمثيل هذا الدور وإظهار هذه الصفة بينها هما في الحقيقة، أول من يعلم أن العبد ضعيف، فقير إلى ربه، وإن ادعى خلاف ذلك[5].

1- سورة الأحزاب: الآية 72.

2- الجيلي: الإنسان الكامل 2/ 48.

3- رواه مسلم وابن حبان وأبو داود وابن ماجة عن أبي هريرة مرفوعاً: يقول الله الكبرياء الحديث - لكن لفظ ابن ماجة في جهنم، وأبي داود قذفته في النار، ومسلم عذبته ورواه الحاكم بلفظ الكبرياء ردائي فمن نازعني ردائي قصمته. وقال صحيح على شرط مسلم... وروى ابن ماجه بلفظ الكبرياء ردائي والعز إزاري من نازعني في شيء منهما عذبته. العجلوني: كشف الخفاء ومزيل الألباس 2/ 138.

4- سورة غافر: الآية 35.

5- راجع هذا التفسير الغريب في الفتوحات المكية 2/ 244-245.

لم يكن غريباً أن يصف «ابن عربي» الإنسان الكامل الحائز لجمعية الوجود بكونه «المختصر الشريف»[1] و «النسخة الجامعة»[2] «والبرنامج الجامع»[3] وغيرها من الصفات والنعوت التي بقدر ما تحمل من تعظيم لشأن هذا المخلوق ومن إعلاء لشأنه كحدث وجودي متميز تميزاً حقيقياً، تنحو أيضاً إلى رسم وضعه الفعلي في دائرة الوجود العريض.

حري بنا إذ ذاك، أن نتساءل عن السبب أو بالأحرى عن السر الذي من أجله أرادت السماء أن يوجد مخلوق بهذا الكمال وبهذه الجمعية التي لم يند عنها شيء؟ والجواب الذي يقدمه «ابن عربي» لمثل هذا التساؤل هو الإعلان أن كمال الإنسان هو شرط أكيد وضرورة لا مندوحة عنها لكمال الوجود ذاته.

فبظهور عالم الخلق نتيجة للرغبة الإلهية في الخروج من حالة الخفاء، حدث أمران في الوقت نفسه، أولهما الوجود الجديد المحدث ذاته الذي ثنى الوجود القديم ممثلاً في ذاته تعالى، وثانيهما العلم الجديد المحدث الذي يحمله الوعي الحادث (الإنساني خاصة)، والذي ثنى أيضاً العلم القديم.

وهذا الوجود الحادث الذي جسده عالم المخلوقية بكل مكوناته، إنما الغاية منه تحقيق العلم الحادث بالله، والذي سيخرجه تعالى من تفرده بعلم ذاته. وباعتباره تعالى واحداً في ذاته رغم تعدد صفاته، فلا بد أن يكون المخلوق الذي سيقدر على معرفته في وحدانيته، واحداً في ذاته متعدداً في صفاته. وبما أن الوجود المحدث كله ليس سوى انتشار لصفات الله تعالى، فإنه لن يلبي حاجة الله إلى وجود حقيقي، راكن ثابت تلتقي عنده هذه الصفات. كان لا بد حينئذٍ أن توجد الذات الثانية التي تثني موجدها، والتي لا تمثل صفة من صفاته فحسب، وإنما صورة كاملة له تكشف عن ذاته كما عن صفاته. فكان الإنسان. وبوجود الإنسان أعادت الألوهية خطتها من جديد، وأظهرت حقيقتها كما هي، مع فارق واحد هو أنها تحدث هنا على مستوى عالم الخلق، أي في مجال الإنسان ومحيطه. فقد برز الإنسان كذات تحوي كل حقائق الموجودات، ولكنها حين

1- «ابن عربي»: عقلة المستوفز ص 35.

2- ن. م، ن. ص.

3- فصوص الحكم 1/ 199.

الجمع، ليست مجموع مكوناتها فحسب، وإنما هي كيان جديد يختلف نوعياً عن مجموعه. وهنا نعود إلى الألوهية نفسها، أليس الوجود كله مجلى أسماء الله تعالى، ولكن هذه الأسماء التسعة والتسعين رغم أنها تشكل مجموع الذات الإلهية، لا تشكل إلا وجهاً واحداً للذات، أما الوجه الحقيقي فهو الوجه المئة المختفي وراء مظاهره، ذلك هو الاسم الله، المحتوي لكل الأسماء والمتميز عنها في الوقت نفسه؟

فما يحدث على المستوى الإنساني، هو نفسه ما كانت عليه الألوهية أزلاً وأبداً. وإذا كان الله تعالى قد ضم في علمه القديم الأزل والأبد، فإن المخلوق المحدث يضم في علمه المحدث الماضي والمستقبل. وكما علم الله كل شيء قديماً كان أم محدثاً، فإن الإنسان قادر على تحقيق نفس العلم ولكن من موقع مختلف هو موقع المخلوقية التي هو عليها.

ويقوم الوجود المحدث بإعطاء صورة صادقة عن الوجود القديم ذاتاً وصفات كما يقوم العلم المحدث (الإنساني) بمثابة الصورة للعلم القديم الإلهي. وبذلك يكون الإنسان في جانبيه الوجودي والعرفاني، أصدق دليل على ربه ومرآة مجلوة تكشف عنه. ويمكن أن نعبر عن هذه الاستعادة التي يقوم بها الحق كاشفاً عن نفسه، إنها الألوهية تكشف عن نفسها في الإنسان أو الأبد يعلن عن معناه في الزمان، وذلك أيضاً هو معنى المعجزة، معجزة خلق الإنسان.

يقول «محيي الدين» فلما أشهدني (الحق) نسبة العالم إلي ونسبتي إلى العالم وميزت بين المرتبتين، وعلمت أن العالم كله لولا أنا ما وجد، وأنه بوجودي صح المقصود من العلم الحادث بالله والوجود الحادث الذي هو على صورة العلم بالله القديم لا يتمكن أن يكون إلا لمن هو في خلقه على الصورة، وليس غير الإنسان الكامل. ولهذا سمي كاملاً، وأنه روح العالم»[1].

إن الله تعالى حقيقة واحدة، وكذلك «الإنسان الكامل حقيقة واحدة»[2].

ولو كان بالشخص ما كان مما زاد على الواحد، فهو عين واحدة. وهذا التأويل يفتح أمامنا المجال للنظر إلى الوجود المحدث كله على أنه المعنى المقصود بالإنسان الكامل، وإلى مسيرة بني

1- الفتوحات المكية 3/ 266.

2- ن. م. ن، ص.

آدم كلهم، على أنها مسيرة إنسان واحد يكتشف كل أبعاده في تنوعاته. فكل تنوع وتعدد بحسب درس الألوهية، إنما هو إلى الوحدة يؤوب وفي الواحد يستقر.

وباعتباره هذا الكل المحدث وجوداً ومعرفة، فإن الإنسان الكامل «لا يعرفه إلا الله»[1] كما أنه «لا يعرف الله إلا الإنسان الكامل»[2]. وذلك لأن «الكل يعرف الكل مثله»[3].

والإنسان الكامل «الكل» هو الذي يعطي للإنسانية أبعادها كمرتبة وجودية متميزة. وهو الجدير بأن يكون معياراً للإنسانية تفقه من خلال النظر إليه مسيرتها، وتعرف أبعادها. وما عداه من الأناسي الذين شغلوا عن حقيقتهم، ليسو سوى حيوانات رغم تماثلهم معه في الصورة الظاهرية. ولذلك فقد سخرهم الله للكامل من جملة العالم المسخر له. «وإن الإنسان الحيواني من جملة العالم المسخر له «للكامل» وإنه يشبه الإنسان الكامل في الصورة الظاهرة لا في الباطن من حيث الرتبة، كما يشبه القرد الإنسان في جميع أعضائه الظاهرة»[4].

ويشير «ابن عربي» إلى محمد ﷺ كأنموذج كوني (الحقيقة المحمدية)، وواقعي (محمد بن عبد الله) للإنسان الكامل الكل والإنسان الكامل الفعلي. فالرسول عليه السلام كما يراه «ابن عربي»، هو الكامل الإنساني، الذي جمع فيه حقائق من سبقه ومن يأتي بعده، والذي جعله الله محجة وأسوة للعالمين، يلتمسون من خلال ملاحظة كماله، السبيل إلى تحقيق كمالهم.

وعلى عكس آدم الذي كان منطلقاً للكثرة الإنسانية، فإن محمداً سيقوم بدور الجمع بضم أول الوجود البشري إلى آخره. «فمحمد للجمع وآدم للتفريق»[5].

وتنعكس صفة محمد الكمالية هذه، على كتابه الذي انزل، فالقرآن جمع فيه حكمة النبوة، وبرز فيه وجه الحق على هيئة جامعة، فكان صورة أخرى كلامية للحق تماماً كما أن النبي، برز كصورة حية بشرية للحق تعالى، يقول «ابن عربي» و «القرآن من الكتب والصحف المنزلة،

1- الفتوحات المكية. 3/ 282.

2- ن. م، ن. ص.

3- ن. م، ن. ص.

4- ن. م 3/ 266.

5- ن. م 1/ 109.

بمنزلة الإنسان من العالم. فإنه مجموع الكتب والإنسان مجموع العالم. فهما أخوان، وأعني بذلك الإنسان الكامل، وليس ذلك إلا من أنزل عليه القرآن من جميع جهاته ونسبه»[1].

وعليه، فإن القرآن بما هو حاو للصورة الكمالية وللحكمة الجامعة، يشكل لدى «ابن عربي» ولدى عديد الصوفية المعنى الذي يقتبسون منه لتحقيق كمالهم. فهم يقبلون على قراءته ليجدوا فيه القراءة الإلهية للحياة الإنسانية، هذه القراءة التي توجه بالفعل إلى أكمل طريق يمكن أن يتحقق في عالم الناس.

أما الإضافة الأهم التي ستجعل من مقولة «الإنسان على صورة الله»، مقولة مركزية في مبحث الإنسان عند «ابن عربي»، فتتمثل في وصول «ابن عربي» إلى الاقتناع بوجوب تغيير التعريف السائد للإنسان ليتماشى مع القيمة والأهمية المسندة إليه من قبل الذات الإلهية.

فالتعريف المنطقي الذي أريد أن يكون حداً تاماً للإنسان، هو القول أنه «حيوان ناطق» ومعروف أن المقصود بالنطق هنا إبراز قيمة الذات في نواحيها العاقلة والتأكيد على أن سر خصوصيتها، هو هذا العقل الذي ما خصت به المخلوقات الأخرى.

غير أن «ابن عربي» انطلاقاً من تأثر عميق بفكرة الكمال الإنساني، اعتبر أن الإنسان الذي لم يحصل كماله المنشود، لم يصل في الوقت نفسه إلى ماهيته. وما دام الأمر كذلك، فلا إمكان لأن نتحدث عن إنسان فاقد لإنسانيته «فالكشف لا يقول بخصوص هذا الحد (حيوان ناطق) في الإنسان. وإنما حد الإنسان بالصورة الإلهية خاصة. ومن ليس له هذا الحد فليس بإنسان وإنما هو حيوان، يشبه في الصورة ظاهر الإنسان. فاطلب لصاحب هذا الوصف حدا يخصه، كما طلبت لسائر الحيوان»[2].

هنا يتجلى لنا وجه جد مهم من أوجه الانقلاب الشامل الذي أحدثه العرفان على مستوى مبحث الإنسان. فالتعريف الأول المعتاد الذي يريد «ابن عربي» ضربه، يتميز بكونه تعريفاً فاصلاً، ينظر إلى الذات في محض أبعادها وإمكاناتها وخصائصها، ولا يربطه بأيّ حقيقة موضوعية. وقولنا إنه تعريف فاصل لأنه لم يصل الذات الإنسانية بربها ولا بمجالها وإن بدا أن

1- ن. م 3/ 94.

2- الفتوحات المكية 3/ 154.

هناك مقارنة ضمنية في وصف الإنسان بالحيوان الناطق أي الكائن القـادر عـلى التفكـير في عـالم لا مقدرة له على ذلك. غير أن هذا التعريف يبقى في نظر «ابن عربي»، قاصراً عـن النفـوذ إلى سر التميز الإنساني وإلى القيمة الأهم التي يتمتع بها الإنسان، وهي كونه على صورة الله. فمهـما بلـغ هذا الحد من وضوح، فإنه لن يكفي إلا لتمييز الإنسان في دائرة الحيوان عن سائر أفراده الأخرى دون إخراجه أصلاً عن هذه الدائرة، والنظر إليه كمرتبة وجودية متميزة. وبما أن العقل في عـرف الصوفية، لن يتيح للكائن أيّة فاعلية حقيقية، ولن يقدر خاصة على أن يتجـاوز بالإنـسان واقعـه كمخلوق أرضي منغلق في أرضه، ولن يتيح له القيام بالمشروع الأهم، مشروع اكتساب الغيب في ذاته (الروح) وفي الوجود (الله)، فإنـه لا يمكـن أن يكـون تعبـيراً عـن الماهيـة الإنـسانية. عـلى العكس، إنه اعتبر لدى بعض العارفين سداً أمام معرفة الذات معرفة «حقيقية».

وفي مقابل ذلك يؤسس «ابن عربي» التعريـف الجديـد للإنـسان المـستند بحـسب قولـه إلى الكشف الإلهي، وليس مجرد تحكم إنساني.

الماهية الحقيقية للإنسان إذن هي كونه «كائناً على الصورة الإلهية» ويقودنا هذا إلى طرح جملة من الملاحظات.

الملاحظة الأولى، كونه تعريفاً لا يتجه إلى البحث عن الخاصـية التـي يلتقـي فيهـا كـل البـشر، ولا يبحث عن الميزة الإنسانية العامة، وإنما ينطلق من القاعدة الأصلية للأحكام الدينية عامة، وهـي قاعدة الحقيقة. فالقول إن الإنسان على صورة الله ليس المقصود منه تعريفاً موحداً، وإنما الكشف عن المرتبة الحقيقية التي بتحصيلها يكون الإنسان إنساناً حقاً. فـلا يكفـي أن يوجـد الإنـسان عـلى هيئـة خاصة بشرية لكي يضمن دخوله في مفهوم الإنسان، وإنما لا بد له أن يسعى في سبيل تحصيل الماهيـة الحقيقية التي تجعل منه الكائن المتميز وجودياً ومعرفياً، وهذه الماهية الحقيقية تحصل بسعيه للتماثل مع الذات الإلهية قدر الطاقة. وهنا يلتقي الصوفية مع الوجوديين عامة في كون الوجود لا يعني الماهيـة، بل هو إمكان للانطلاق. وإذا كان الاتفاق حاصلاً بين الوجوديين المعاصرين تقريبـاً عـلى أن ماهيـة الإنسان هي حريته، فإن «ابن عربي» يؤكد أن ماهية الإنسان هي تحصيل صورته. وصورته أن يكـون على صورة الله. والحقيقة أن الاختلاف قد يبدو كبيراً بين كلا المفهـومين للماهيـة في الظـاهر، ولكـن الدراسة العميقة لا تلبث أن تكشف عن نقاط تشابه عجيبة بينهما.

فأن تكون حراً في عرف الوجوديين «هيدجر» أو «سارتر» مثلاً معناه تحررك من كل ماهية مسبقة، ومقدرتك على الانتقال من ماهية إلى ماهية من دون شروط خارجية مفروضة. وأما عند «ابن عربي»، فمعنى أن تكون، تحصيلك للصورة الإلهية ومعنى تحصيلك للصورة الإلهية، أن لا تكون على صورة واحدة أبداً.

ولقد رأينا أن الإنسان الكامل الذي حاز الصورة الإلهية يتميز على المستوى الوجودي بدينامية طاغية، فهو تارة خلق وتارة حق، وطوراً آخر، لا حق ولا خلق... الخ معنى ذلك في النهاية، أن طالب الصورة الإلهية لا بد له أن يتمتع بمقدرة مطلقة على التحول كيف شاء، وعلى تجربة كل إمكانات التحول هذه. ولا يمكن للإنسان أن يكون على صورة الله، إلا إذا استطاع أن يعبر عن الأسماء الإلهية (وهي صور الوجود وحالاته) بكل أبعادها ومعانيها. بل إن وضع الكبرياء والجبروت بما هما حالتان ترفض السماء أن يشاركها فيهما إنسان، مطلوبتان للإنسان الكائن على صورة الله، والذي يجد نفسه مدفوعاً إلى التشبه بالله في صفتي الجبروت والكبرياء.

ولذلك لم يكن أمام السماء سوى حجز صفات الجبروت ومنعها قسراً من أن تكون من الأحوال القلبية. والفصل بين الوجود والماهية لا بد أن يؤدي إلى نتائجه الحتمية على مستوى تصور التاريخ الإنساني حيث ينشطر مسار الإنسانية بالضرورة إلى قسمين: قسم من البشر وهم الغالبية، فشل في تحقيق ماهيته المنشودة فشكل بذلك الجزء الفاشل من هذه الحضرة الإنسانية والمحكوم عليه بالفناء سواء أكان ذلك الفناء مفهوماً فهماً إنسانياً (السقوط، عدم المقدرة على الإنجاز الحضاري)، أومنظوراً إليه من خلال المنطوق الإلهي (أهل العذاب الذين استحقوا دخول النار)... والقسم الثاني هم الخاصة، وهم في العادة قلة من أهل الأرض استطاعوا بهمة خاصة أن يصلوا إلى ماهيتهم المنشودة، فجسدوا البعد الإيجابي للإنسان (الإعمار، الحضارة) وكذلك كان جزاؤهم عند ربهم القبول والخلود في الجنة...

لا مناص إذا ذاك، من أن يصبح التاريخ نخبوياً، وأن تنقسم مسيرة الإنسانية انقساماً فظيعاً لا سبيل إلى توحيده. وهذا في الحقيقة ما نجده في القرآن.

فالقرآن يتحدث دائماً عن قلة الأولين وقلة الآخرين من المتقين الذين شكلوا درباً واحداً، واستطاعوا أن يصلوا إلى ربهم. وفي المقابل، يذكر أولئك

﴿...الَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ...﴾[1]

أي لم يذكروا ما طولبوا به من الكون على الصورة فأنستهم غفلتهم هذه حقيقة وجودهم وأبعدتهم عن هويتهم.

والملاحظة الأخرى التي نستنتجها من خلال تعريف «ابن عربي» للإنسان بالصورة الإلهية، تتمثل في وجوب إعادة التقييم لفكرة الماهية المعطاة في الفكر الديني عموماً. فمن الثابت أن الدين يعطي الإنسان منذ البداية مفهوم العبد، غير أن العبودية كحقيقة لا فكاك منها، لا تمنع تأسيس وجودية عاملة ناصبة. فالعبودية لله لا تعني اشتراك البشر في مسار حياتي واحد، وإنما سيحدث انقسام جوهري ونهائي في الدائرة الإنسانية نفسها بين عبيد مهتدين إلى حقيقتهم، وبين عبيد ضالين مغضوب عليهم لجهلهم بما خلقوا من أجله. وعليه فإن الحديث عن الإنسان، عبد الله لا يمكن أن يثير لدى الباحث المنصف اعتقاداً باستحالة تأسيس مذهب إنساني لأن الألوهية قد استوعبت كل شيء حتى الإنسان نفسه. إن الصورة الإلهية التي دعي الإنسان إليها، هي «أمانة» يسأل عنها كما عرفها الجيلي.

وهي كما قال «هنري كوربان» في تأويل رائع، جنة الإنسان التي لن يصل إليها إلا عبر السبيل الشاكر والكدح إلى الله تعالى. فالجنة التي دعا الله إليها النفس المطمئنة في قوله تعالى:

﴿وَادْخُلِي جَنَّتِي﴾[2]

«ليست سواك (الإنسان)، أي أنها الصورة الإلهية المخبوءة في باطنك. تلك الصورة الأولى السرية والتي بواسطتها يعرف الله نفسه فيك بك، والتي لا بد من تأملها لتحقيق معنى القول «من عرف نفسه عرف ربه»»[3] ولذلك فلا بد من الاعتراف أن إعادة التعريف للإنسان التي قام بها «ابن عربي»، تنحو إلى طرح المهمة على هذا الكائن أكثر مما تتجه إلى تحليل واقع ما. وبطرح هذه المهمة، تنبعث فكرة المسؤولية بكل أبعادها. فلا مندوحة من التأكيد في الوقت نفسه على مسؤولية الإنسان على مصيره. عند الإقرار بأنّ الماهية ليست مسلمة والتعريف ليس معطى وهنا أيضاً يبرز معنى الصوفية كطريقة، وكبحث وتنكشف الأبعاد الداخلية للحقيقة التي نظر إليها دائماً نظرة سكونية لم تتفطن إلى الجدل الكامن فيها. ذلك أن التأكيد على وجوب التماهي بالمطلق

1- سورة الحشر: الآية 19.

2- سورة الفجر: الآية 30.

3- H. Corbin; L Imagination Creatrice, p. 101.

من خلال محاولة عكس صورته فينا ورسمها في محيط ذواتنا، هو دعوة إلى هذا المطلق ذاته ونداء نحو الكمال، كمال الوجود وكمال المعرفة في الوقت نفسه. الأمر الذي يجعل من هذا التعريف محركاً ومحرضاً، ومنطلقاً للبعث بكل أشكاله. والواقع الذي لا شك فيه، أن الحضارات لكي تنشأ ولكي تستمر، لا بد أن تحمل دائماً مثل هذه التعريفات التي تحث على التجاوز، والتي تحمل في طياتها بذور الدفع إلى أعلى الحدود التي يمكن أن يصل إليها إنسان، إن لم نقل تثير الإنسان لكي يزيل كل الحدود فليست الحضارة في النهاية سوى محاولات متتالية في إزالة الحدود أمام الأفراد والمجتمعات. ولنا أن نلاحظ أخيراً، أن «ابن عربي» يعتبر أن كون الإنسان على صورة الله يمكن هذا الكائن من معيار ثابت يقيس به مدى نجاحه في تحقيق وجوده، ويؤوب إليه عند ضلاله عن حقيقته. فالكائنات التي أظهرها الله وأوجدها قسمان «قسم له ظهوره خاصة وليس له أمر يعتمد عليه ظهوره من جانب الحق.

وقسم آخر يكون له من جانب الحق أمر يعتمد عليه وليس ذلك إلا الإنسان الكامل خاصة فإن له الظهور والاعتماد. لكن الصورة الإلهية تحفظه حيث كان»[1]. «معنى ذلك في زعمنا، أن للإنسان أن يفعل ما يشاء، وأن يتحرك في دائرة من الحرية والانطلاق وأن يغامر في هذا الوجود الرحب دون وجل ولا خجل.

وأن يمارس حضوره الكوني إلى حد الذهول والنسيان، ولينس إن شاء، فإن صورته الإلهية ستبقى أبداً تذكره بالطريق الواضح المطلوب والمحجة البيضاء المستقيمة. غير أن بعض الدارسين للفكر الصوفي يذهبون إلى أن مبحث الإنسان لم يكن ليزدهر في ظل الإسلام الذي يجعل من الله مقياساً ومعياراً لكل شيء. ويستند «نيكلسون» إلى مقولة الصورة الإلهية هذه ليبين أنه قد وقع استلاب المشروع الإنساني من معناه ليطغى الله حتى في حياة الإنسان الشخصية.

يقول «نيكلسون» فمقياس كل شيء في الإسلام هو الله لا الإنسان[2] «وتبعاً لذلك يقرر أنه «لم يوجد في الإسلام حتى الآن مذهب إنساني (Humanism) يبين قيمة الفرد الإنساني من حيث هو فرد وينص على كفايته»[3].

1- الفتوحات المكية 3/ 109.

2- نيكلسون: في التصوف الإسلامي ص 171.

3- ن. م، ن. ص.

أما نظرية الإنسان الكامل التي تعتبر إلى حد بعيد، إنجازاً ثقافياً إسلامياً متميزاً، فيحاول «نيكلسون» أن يفهمها على أنها تدعم مقولته في عدم وجود مذهب إنساني في الإسلام. إذ «يمثل الإنسان الكامل (الذي هو محمد) صورة الله متجلية في الإنسان لا المثال الأعلى للإنسانية متحققاً في حياة الله الشخصية»[1].

وهكذا وعلى رأي «نيكلسون» فإن الإنسان يتخلى عن معناه الحقيقي لكي يظهر صورة الله التي لا تعد إنسانية بحال، بل التي تلغي القيمة الإنسانية لفائدة الألوهية.

غير أن نيكلسون كما يبدو من خلال كلامه، لم يحاول أن يتفحص فكرة الصورة في حد ذاتها. فلقد رأينا أن الصورة الإلهية قد تعني صورة الإنسان في علم الله وقد تعني صورة الله التي على الإنسان أن يجليها من خلال ذاته هو.

ثم أن التعارض الذي يحاول نيكلسون أن يظهره بين «صورة الله المتجلية في الإنسان» وبين «المثال الأعلى للإنسانية متحققاً في حياة الله الشخصية»، يبدو شكلياً أكثر منه حقيقياً، فالصورة الإلهية التي يسعى إليها الإنسان المسلم تحقيقاً لكماله، هي صورته هو شخصياً في لحظة اكتمال ذاته وانكشاف كل أبعاده.

لقد لاحظنا أن الإنسان لكي يصبح على صورة الله؟، لا بد له هو شخصياً من أن يحقق الشروط اللازمة لتمثيل الله، وبذلك فإن الصورة الإلهية هي مشروع إنساني ينجز عبر مسار ودرب كامل يتخلص من خلاله الإنسان طواعية، من كل أشكال ضيق الكيان ومحدودية الوجود والمعرفة على وجه سواء. فاختيار الإنسان للكون على الصورة الإلهية، هو اختيار لماهية إنسانية تتجاوز الحدود، ورغبة في دور وجودي ومعرفي متميز يعطي للإنسان معنى خاصاً في دائرة الوجود المطلق.

على أنه يجب أن لا يكون المثال الأعلى للإنسانية محدوداً ومقدراً بحسب أحكام إنسانية مرتجلة، حتى يقال إننا أمام مذهب إنساني. وإذا كان الإنسان الكامل قد اختار الله ليجلي من خلال التماهي به في علاقة جدلية حية، ذاته الإنسانية على وجه كامل لا محدود، فيجب أن لا ينظر إليه كمخلوق مستلب، لأنه اختار الحوار مع الله لا مع المحدود الذي من ضمنه الإنسان نفسه.

وإذا كان القول بأن الحرية التي تؤسس المذهب الإنساني هي التحرر من كل سلطة في دائرة

1- ن. م، ن. ص.

المحيط الإنساني، أي هي في النهاية، حرية منظور إليها في ظل النظر إلى وضع الآخرين؛ فإن الكامل يعتبر أن الآخر الإنساني لا يشكل نقطة تحد ومقابلاً للمقارنة، ناهيك أن يتخذ معيارا تبنى من مقولاته وجودية ناجحة. إن الآخر الوحيد الذي يجب التحاور معه، والذي لا بد من النظر إلى الذات من خلاله هو الله تعالى، الذي يمثل بالنسبة للإنسان الكامل، الوجود المطلق الذي لا حد له. وهكذا فإننا ننظر إلى إصرار الكامل على أن ماهيته في الكون على الصور الإلهية، على أنه إصرار مقدس على الحرية، وعلى عدم التورط لأجل إثبات الذات، في ميدان محصور.

إن ذات الإنسان أمامها مطلق الوجود، فإذا استطاعت أن تعكس هذا الوجود المطلق وأن تستوعبه، وأن تعبر عنه بصراعاته، ونقائضه، ومبادئه، وظاهره وباطنه، حينئذٍ هي الذات الكاملة، وإلا فنحن أمام الإنسان الحيوان الذي انحصر في أرضه كالجرذ، ليبحث عن تحد صغير أمام مخلوق آخر، يثبت من خلاله ذاته ووجوده.

«وإذا كان النقاد المعاصرون يتهمون سارتر» بالمبالغة في الجرأة عندما قال: «إن الإنسان يتجسد إنساناً لكي يصبح الله. فماذا نقول حينئذٍ عن هؤلاء المفكرين العرب الذين تجاوزوا مثل هذه المقولة، ليتبنوا مقولة أخرى أكثر جرأة ومقتضاها «إن الإنسان يتمثل إلهاً لكي يصبح إنساناً»[1]. ونقول، إن الإنسان الذي طمح إلى إن يكون مرآة الوجود، والذي عبر من خلال ذاته عن «كل القوى الممكنة الإلهية والطبيعية»[2]. والذي أصبح من خلال إصراره على تجسيد الصورة الإلهية في عالم الإمكان خبراً لازماً للمبتدإ الإلهي إذ «المبتدأ لولا الخبر ما كان له فائدة ولكان عبثاً الإتيان به»[3]. هذا الإنسان، دفع السؤال الإنساني إلى أوجه، وناضل فعلاً من خلال فلسفة مؤمنة في سبيل حرية لا يحدها الحد، بل يحدها المطلق إن كان المطلق حداً. ولذلك فنجد أنفسنا نوافق عبد الرحمن بدوي في تأكيده على أن «الفكر العربي قد دفع المذهب الإنساني إلى مدى لم تصله أيّ حضارة أخرى»[4].

ذلك أن معنى أن نكون على صورة الله، ليس له في عرف الصوفية العاملين سوى معنى واحد تقريباً: حكم العالم باسم الله، والخلافة على الكون بتأييد الله ونصره. فما إن تتم الصورة،

1- Badaoui: lHumanisme Dans la Pensce Arabc Dans Quelques Figures Et Themes De La Philosophie Islamique; Paris, Ed. G. p Maisonneuve et larose, 1979; P26.

2- I bid, P. 26.

3- الفتوحات المكية 3/ 306.

4- A. Badaoui; I Humanisme Dans La Pensce Arabe, P. 26.

ويستوي الكائن إنساناً، حتى يطالب بالدور وتبدأ الخلافة. قال الحق «لأبي يزيد» في بعض مكاشفاته معه «اخرج إلى الخلق بصفتي، فمن رآك رآني ومن عظمك عظمني»[1].

ج- الخلافة:

يذهب «ابن عربي» إلى أن الله تعالى قد جعل الإنسان الكامل على صورته لكي يكون قادراً على خلافته تعالى، وعلى النيابة عنه في تصريف شؤون العالم.

وإذا كان المعنى الأساسي للكمال الإنساني، أن يكون الإنسان على صورة الله، فإن الغاية من الكون على الصورة، هي بلوغ مرتبة الخلافة. فالخلافة هي المرتبة الكبرى وهي المطلب الأسنى للإنسان الكامل، وهي التتويج الفعلي لمسيرة ذاته نحو تحقيق كل أبعادها الحقيقية التي غرسها الله فيها منذ لحظة خلقها. لقد قال تعالى للملائكة:

﴿...إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...﴾[2]

فحدد بذلك الغاية من الوجود الإنساني كله، وأحكم رسم هدف حضور الإنسان فوق الأرض.

ومنذئذٍ، أصبح معنى الكمال محدداً لا لبس فيه. فأن تكون كاملاً معناه، أن تؤدي دورك كخليفة لربك، وإلا فإن كمالك ينقص بقدر ابتعادك عن هذه الغاية. يقول «ابن عربي»: «اعلم أن الكمال المطلوب الذي خلق له الإنسان، إنما هو الخلافة[3].

فما هو معنى الخلافة؟

كالعادة لا نجد قولاً واحداً «لابن عربي» في هذا المجال. فرغم أنه واضح في أن الخليفة هو خليفة الله تعالى، إلا أنه يبرز هذا المعنى بطرق شتى. من ذلك أنه يذهب إلى أن آدم باعتباره الإنسان الأول، هو الخليفة وأما ما عداه من البشر فهم خلفاء له هو. يقول «فالإنسان الكامل الظاهر بالصورة الإلهية، لم يعطه الله هذا الكمال إلا ليكون بدلاً من الحق. ولهذا سماه خليفة وما بعده من أمثاله خلفاء له. فالأول وحده هو خليفة الحق، وما ظهر عنه من أمثاله في عالم الأجسام، فهم خلفاء هذا الخليفة وبدل منه في كل أمر يصح أن يكون له»[4]. وفي موضع آخر من «الفتوحات»، يبرز الكيفية التي يخرج

1- الفتوحات المكية 2/ 556.

2- سورة البقرة: الآية 30.

3- الفتوحات المكية 2/ 272.

4- ن. م 3/ 280.

عبرها الخلفاء من الإنسان الأول الكبير، يقول: «فجعل (الله) الإنسان الكامل خليفة عن الإنسان الكل الكبير، الذي هو ظل الله في خلقه من خلقه. فعن ذلك هو خليفة، ولذلك هم خلفاء عن مستخلف واحد. فهم ظلاله للأنوار الإلهية التي تقابل الإنسان الأصلي. وتلك أنوار التجلي تختلف عليه من كل جانب، فيظهر له ظلالات متعددة على قدر أعداد التجلي. فلكل تجل فيه نور يعطي ظلاً من صورة الإنسان في الوجود العنصري، فيكون ذلك الظل خليفة، فيوجد عنه الخلفاء خاصة»[1] وعلى هذا، فإن الإنسان الخليفة الإلهي، ينشأ عن النور الإلهي المتجلي على الإنسان الكل الكبير، هذا الوصف الذي يبدو أن «ابن عربي» يطلقه على الوجود الممكن بكل مكوناته. وبهذا يكون الخليفة، هو الممثل للوجود الممكن، والصورة الإنسانية العيانية التي لا بد أن تكون على صورة الله تعالى، فهو إنسان حيوان لا يستحق بلوغ مرتبة الخلافة ناهيك عن عدم مقدرته على القيام بهذا الدور. «فما كل إنسان خليفة. فإن الإنسان الحيوان ليس بخليفة عندنا»[2]. ولا يربط «ابن عربي» الخلافة بالذكورة أو الأنوثة. فـ «ليس المخصوص بها أيضاً الذكورية فقط. فكلامنا إذن في صورة الكامل من الرجال والنساء. فإن الإنسانية تجمع الذكر والأنثى والذكورية والأنوثية إنما هما عرضان ليسا من حقائق الإنسانية لمشاركة الحيوان كلها في ذلك»[3].

وعليه فإن الخليفة هو الإنسان الكامل الحائز على الصورة الإلهية «فكل كامل خليفة. وما يخلو زمان عن كامل أصلاً، فما يخلو من خليفة وأمام»[4].

غير أن الخليفة رغم وجوده اللازم، فإن قلة من البشر يعرفونه، على عكس بقية المخلوقات التي تعرفه حق المعرفة. «فلا يخلو الأرض عن ظهور صورة إلهية يعرفها جميع خلق الله معينة ما عدا الثقلين الإنس والجن، فإنها معروفة عند بعضها فيوفون حقها من التعظيم والإجلال لها»[5].

نخلص إذن إلى أن الشرط الأهم، إن لم يكن الوحيد الذي يشترطه «ابن عربي» لكي يبلغ الإنسان مرتبة الخلافة، هو وجوب بلوغه مرتبة الكمال التي تتمثل كما أسلفنا في تحصيل الصورة الإلهية. ولا شك أن أهم أبعاد ومعاني الصورة الإلهية ظهور الأسماء الإلهية في ذات الإنسان،

1- ن. م 3/ 297.

2- «ابن عربي»: عقلة المستوفز ص 365.

3- ن.م، ن. ص.

4- عقلة المستوفز ص97.

5- ن. م، ن. ص.

وعدم امتناعه عن أثر أي اسم منها. لذلك يلح «ابن عربي» خاصة على وجوب أن يكون الخليفة قابلاً للأسماء الإلهية. يقول: «فلا يكون خليفة إلا من له الأسماء الإلهية بطريق الاستحقاق، أي هو على تركيبِ خاص يقبلها[1]. إذ ما كل تركيب يقبلها». وانطلاقاً من هذا الشرط بالذات، نبدأ في تلمس أدوار الخليفة المنوطة بعهدته. فالحق تعالى، لن يظهر ما دام قد أوجد الخليفة الذي ينوبه «واحتجب الحق، إذ لا حكم للنائب بظهور من استخلفه فاحتجب عن البصائر، كما احتجب عن الأبصار»[2]. وهذا الاحتجاب الاختياري هو الذي سيهيئ للنائب السبيل لكي يقوم بدوره في خلافة الحق تعالى.

وأول أدوار النائب وأهمها في الوقت نفسه، ظهوره في العالم بأسماء الله وأحكامه ليبقى الحكم على أصله لله تعالى لا لسواه. ويشير «ابن عربي» إلى أن النائب في إظهاره للأسماء الإلهية، وتسيير العالم بواسطتها، يشبه الشمس حين تشع على القمر، فإذا هو بدر منير.

يقول: «فهو الخليفة الإلهي الذي ظهر في العالم بأسماء الله وأحكامه، والرحمة والقهر والانتقام والعفو كما ظهر الشمس في ذات القمر فأناره كله فسمي بدراً. فرأى الشمس نفسه في مرآة ذات البدر، فكساه نوراً سماه به بدراً. كما رأى الحق في ذات من استخلفه، فهو يحكم بحكم الله في العالم، والحق يشهده شهود من يفيده نور العلم»[3].

فالنائب لا يحكم العالم انطلاقاً من الهوى، بل من قاعدة الحق والعدل. وهو في كل تحركاته يراعي جانب الحق فيها، الأمر الذي يجعل منه شاهداً لله حيث حل. وهذا في الحقيقة ما نصت عليه الآيات القرآنية العديدة التي حثت الإنسان على أن يحكّم الحق ويتجنب الهوى.

إن العبد «أوصاف الحق عنده أمانة»[4]. ولا بد له أن يؤدي هذه الأمانة على ما عاهد ربه في مواثيق أولى محكمة، وإلا فإنه ينقلب مسخاً لا ينتمي إلى العالم الإنساني، بل يصبح حيواناً من جملة الحيوانات المسخرة للإنسان الكامل.

1- الفتوحات المكية 2/ 441.

2- ن. م 3/ 151.

3- ن. م 2/ 556.

4- الفتوحات المكية 2/ 631.

والخلافة كما يراها «ابن عربي» تنقسم إلى صغرى وكبرى «فأكبرها التي لا أكبر منها الإمامة الكبرى على العالم. وأصغرها، خلافته على نفسه»[1].

أما الخلافة الكبرى على العالم، فتتمثل في تسبيح الله «بجميع تسبيحات العالم»[2] إعلاناً على إذعان الكون لله تعالى، فلا يوجد جزء من أجزاء العالم إلا والإنسان قد حواه في تركيبه الجامع، ولذلك فإن الإنسان إذ يتوجه إلى ربه، فإنه يوجه معه عالم الإمكان كله للإذعان للحق الواجب، وإعلان عبوديته الكاملة. هكذا تصبح صلاة الكامل الخليفة، صلاة كونية تتجاوز مجرد الفرد لتصبح تأكيداً متواصلاً من قبل الخليفة، أن المملكة ما عتت عن أمر ربها. وهذه الخلافة الكبرى، هي في الحقيقة مهمة أولي الهمة من الرجال الذين يشكلون أقطاب أهل الدرب الصوفي، والذين آتاهم الله من سعته ما وسعوا به العالم، وتحكموا في حركة ما تحتهم مما استخلفوا عليه، فلم يخطر لهم ببال أن يغيروا حكماً إلهياً، أو يتجاوزوا سنة من سنن الله في خلقه.

أما الخلافة في العالم الأصغر، فتتمثل في «استخلاف الروح في أرض البدن»[3]. فالروح، هذا الموجود الذي لا نعرف عنه سوى أنه:

﴿...مِنْ أَمْرِ رَبِّي...﴾[4]

هو الأجدر ما دام من عالم الأمر، بتدبير الجسد الذي خلقه الله من طين الأرض وحمئها المسنون. ولذلك فإن «ابن عربي» لا يتوانى عن دعوة الروح باسم الخليفة في كتابه «التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية» حيث توجه إليه بالخطاب باعتباره رأس المملكة الإنسانية وعمادها، ونبهه إلى ما به ينصلح أمر المملكة ووضح فيه على وجه الخصوص، العلاقات التي يجب أن تسود بين كل الأطراف في المملكة حتى لا يجور طرف على آخر، فيؤول الإنسان إلى الخراب، ويأذن عمران ذاته بالدمار.

و «ابن عربي» في كتابه هذا، يكشف عن معرفة عميقة بالذات الإنسانية، وبأدوائها وأهوائها، ولكن بطرق شفائها أيضاً. فبمعرفته للخليفة، أي للروح (الجوهر) المسير الحقيقي

1- ن. م 3/ 408.

2- ن. م 3/ 77.

3- «ابن عربي»: التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية ص 120.

4- سورة الإسراء: الآية 85.

للذات الإنسانية، استطاع «ابن عربي» أن يؤسس نظاماً لحفظ المملكة الإنسانية ينبني على تعاون كل أعضائها كل من موقعه. فالعقل وزير للروح الخليفة، لا بد له أن يقرّ به بالقدر الذي يستفيد منه. والحواس نوابه الذين يجمعون له أحوال وأخبار المملكة... الخ وهكذا إلى أن نصل إلى أدنى عنصر من مكونات الكائن الإنساني. وإذا كانت الاستهانة بهذا العالم الأصغر (الإنسان)، هي السمة الغالبة على بني الإنسان، الذين يحيون فوضى حقيقية، فلا معرفة لهم بحقائق أنفسهم، ولا علم لهم بمن يحركهم من الداخل، ولا تفريق عندهم بين صوت العقل وبين صوت الروح، بل بين صوت الروح وصوت الشيطان، فإن الصوفية قد كشفوا بالمقابل، عن اهتمام كبير بالإنسان، بكل خفاياه وأبعاده. فاستطاعوا عبر المجاهدات أن يفصلوا بين الخواطر النفسية والأحوال القلبية وميزوا أثناء التجربة، بين قوى الإنسان الأساسية وبين قواه الثانوية، واستطاعوا أخيراً أن يكتشفوا السر الإنساني الأهم، سر الروح. فكانت لحظة الوصول إلى الروح، بداية حقيقية لأن يصبحوا خلفاء، وأن يصيروا نواباً لله في هذه المملكة، التي عظم شأنها وأهم نبؤها الوجود، وأغلب الأنام عن ذلك غافلون. والحقيقة، أنه لا إمكان للحديث مطلقاً عن إنسان خليفة على ذاته نائب عن الله في توجيهها إلى ما فيه صلاحها، ما لم يتجل سر الذات: روح الله المنفوخ في هذا الطين، رحمة به ووعداً، وتأكيداً لحسن المآب. فإذا ما ظهر الروح وقام سلطانه، حينئذٍ يبدأ خطاب التكليف. أما قبل ذلك فمرحلة ما قبل الحُلُم. وكيف للشرع أن يخاطب كياناً تتنازعه سلط وقوى لا إمكان حتى لتمييزها من بعضها؟ لذلك فإن الدرس الصوفي هنا واضح: إن من يريد أن يصبح خليفة على مملكته الإنسانية، فإن له ذلك بشرط وحيد: أن يعلن ظهور سلطان الروح فيه على أي سلطان آخر مهما كان.

وليس الأمر بالهين، على العكس، إنه الخطب الجسيم الذي يتطلب تفرغاً تاماً، وانشغالاً متواصلاً بتصفية الذات، يلهيها عما عداه. وقد ينتصر الروح فتسكن المملكة لسلطانه، وقد يضل الإنسان السبيل، ولكن الأمر الثابت والذي لا يختلف فيه أهل الطريق أن المعركة التي تحسم هنا في الذات، هي التي تقرر وضع الإنسان في العالم. فالذي استطاع أن يصل إلى الخلافة على ذاته قادر على أن يقوم بأعباء الكون. إذ ليس الكون إلا ذاته في صورة أكبر. والذي لم يستطع أن يتخلص من براثن قوى الدمار فيه، فهو أمام رعب الكون أضعف. وهكذا فالخلافة الصغرى، باب الخلافة الكبرى، وسبيل إليها، الأمر الذي يسمح بالتأسيس المنهجي، ويرسم المسار المنطقي لتحقيق هذا الكمال الإنساني الرائع أن يصبح خليفة الله.

ومن أهم أدوار الإنسان الكامل - الخليفة - كذلك وراثة العلم النبوي ممثلاً في وحي الله تعالى بكل لسان، وصلاً لعالم الغيب بعالم الشهادة.

و «ابن عربي»، لا يعترف إطلاقاً بأن معين العلوم الإلهية قد نضب بانتهاء الرسل. إن الله تعالى كما يراه «ابن عربي»، متكلم على الدوام وهو يخاطب عبيده بكل لسان سواء أكان لسان التصريح أو التلميح، ومباشرة أو عبر حقائق العالم ومكوناته فالذات الإلهية فياضة على الدوام بعطائها المعرفي للإنسان، وليس للإنسان إلا أن يؤمن بهذا، وأن يستعد للقبول «فإن العلوم المنزلة على قلوب الأنبياء لا ترتفع من الدنيا، وليس لها إلا قلوب الرجال»[1].

وهؤلاء الرجال هم الورثة، أقطاب الأرض وأوتادها، الذين يحفظ الله بهم وجود العالم ويجعلهم محلاً لسره، ومؤئلاً لرسائله التي لا تتناهى في الوجود.

«ففي زمان الرسل، يكون الكامل رسولاً. وفي زمان انقطاع الرسالة، يكون الكامل وارثاً. ولا ظهور للوارث مع وجود الرسول، إذ الوارث لا يكون وارثاً إلا بعد موت من يرثه»[2]، وهنا يفتح «ابن عربي» ومعه بقية الصوفية، باب العرفان على مصراعيه. ويؤسسون كما فعل الشيعة من قبلهم، طريق المعرفة النبوية الذي أعطى دائماً للصوفية تبريرها كنظرية في المعرفة بمنهج ومقولة متميزين.

فما هي حقيقة هؤلاء الخلفاء الروحانيين من الأقطاب والورثة الذين يشكلون «دولة باطنية»[3]. على حد تعبير «نصر أبو زيد»؟ وما هو دورهم في إطار مقولة الخلافة الإنسانية ككل.؟ لا بد من الإشارة أولاً إلى أن «ابن عربي» يعتبر أن للإنسان دوراً كبيراً في تسيير الكون، وفي تنظيم العالم. ولأجل هذه الغاية، فإن الله تعالى قد انتخب صفوة من خلقه جعل لهم أمر خلافته على العالم وقوانينه، أولئك هم أولياء الله الذين يذكر «ابن عربي»، أن منهم من يحصره العدد، ومنهم من لا حصر لهم. وعلى رأس طائفة الأولياء هذه، نخبة أخرى من الأفراد، هم الأقطاب والأبدال والأوتاد جعلهم الله خلفاءه في ملكه، وأعلى مكانتهم على العالمين.

1- الفتوحات المكية 3/ 208.

2- ن. م 3/ 270.

3- فلسفة التأويل ص 34.

ويؤكد «ابن عربي» أن هؤلاء الحكام الروحيين، مستورون بحجاب الصون فلا يعرفهم إلا قلة من البشر. ويتحدث عن لقاءات تمت له شخصياً معهم. أما الصفة الجامعة لكل هؤلاء الأولياء، فهي شعورهم العميق بعبوديتهم لله تعالى وتواضعهم لحكمه، حتى إنك لتجد الواحد منهم «وضيع» المقام في الأرض بينما هو في السماء مسموع الكلمة مجاب الدعاء، ناهيك عن أنه قد يكون مكلفاً بشأن جلل من شؤون العالم. وعلى رأس هؤلاء السادة من الأولياء المستورين يأتي «القطب» الذي يصفه «ابن عربي» بأنه «المنعوت بجميع الأسماء تخلقاً وتحققاً، وهو مرآة الحق ومجلى النعوت المقدسة، ومجلى المظاهر الإلهية»[1].

وهو كذلك صاحب الوقت وعين الزمان وسر القدر وله علم دهر الدهور»[2]. أما من حيث موقعه فـ «الغالب عليه الخفاء، محفوظ في خزائن الغيرة ملتحف بأردية الصون»[3].

هذا الفيض من النعوت والأوصاف، تؤكد كلها على أن القطب هو الخليفة الأعظم الذي قلده الله تعالى الخلافة الكبرى الكونية. وهذا يقتضي بالطبع، أن يكون قد بلغ مقام الكمال. إذ لا خلافة لمن لا كمال له. ويمكن أن نستشف من خلال أوصاف القطب السمات التي يراها «ابن عربي» دلائل على الكمال الإنساني في أجلى معانيه. إذ ما دام القطب على رأس الكمل من البشر، وخليفة للنبي عليه السلام في قبول العلوم الإلهية عن ربه، فإن اكتمال ذاته يبرز بوضوح لا يوجد في بشر سواه. وأهم علامات الكمال عند «ابن عربي» أمران، الأول قبول الاتصاف بكل الأسماء الإلهية حين تكون الذات صورة صافية للذات الإلهية. والثاني، التحكم والاستيلاء على الكون باسم الله، في إطار ما اسماه «ابن عربي» بالخلافة مستلهماً في ذلك الإرث القرآني والنبوي.

ومن مجمل الظهور على الصورة الإلهية والخلافة الكونية المتضمنة وجوباً للخلافة الصغرى على الذات، تتأسس شروط القطبانية، ويبرز فرد الدهر الذي يمثل الذات الإلهية وينوبها في خلقه، والذي يحكم الكون باسم الله.

ويصر «ابن عربي» خاصة، على أن القطب هو الخليفة الفعلي لله تعالى في العالم. وهو وحده عين الله

1- الفتوحات المكية 2/ 573.

2- ن. م، ن. ص.

3- ن. م، ن. ص.

في الكون حيث أن الله لا ينظر إلا إليه. يقول: «وذلك العبد (القطب) عين الله في كـل زمـان، لا ينظـر الحق في زمانه إلا إليه. وهو الحجاب الأعلى، والستر الأزهى، والقوام الأبهى»[1].

وباعتبار أن السلطة الروحية على العالم قد تركزت فيه، فإن القطب لا يكون إلا واحداً عليه «تدور رحى السياسات الناموسية المبثوثة في مصالح العالم»[2].

أما الجيلي فيؤكد متأثراً «بابن عربي» أن الإنسان الكامل هو «القطب الذي تـدور عليـه أفـلاك الوجود من أوله إلى آخره»[3]. وقد مثل الأنبياء أقطاب أزمانهم فقـاموا بواجـب الخلافـة، وأعلنـوا تعاليم الله، وحملوا الأمانة: كلمة الله التي أرادها وصلاً له بالإنسان، وسبيلاً يهـدي العبـد إلى ربـه. وبوفاة آخر رسول كان لا بد لهذه الكلمة أن تجد من يحملها دائـماً، وللـروح الإلهـي أن يجـد المحـل الأرفع الذي يستقبله. فكان ظهور الأقطـاب مـن الورثـة المحمـديين الـذين ورثـوا عنـه ﷺ أمانـة التسبيح الكامل لله، وأمانة تمثيل العبودية المحضة التي لا ربوبية فيها بحال. ويظهر أن «ابن عـربي» ينحو إلى تأسيس تاريخ متصل للأقطاب الورثة، بدؤه مرحلة النبوة ونهايته مرحلة الورثة. وكـما أن مرحلة النبوة تنتهي عند النبي الخاتم محمد ﷺ، فإن الورثـة يتـواترون إلى حـد ظهـور خـتم الورثـة المحمديين، والذي يرث العرفان النبوي المحمـدي خاصـة. ويعلـن «ابـن عـربي» تلميحـاً أحيانـاً وتصريحاً في أحيان أخرى، أنه هو نفسه هذا الختم المحمدي الذي أرادت له السماء أن يكـون خاتمـة الورثة المحمديين حيث لا إمكان لظهور وارث من بعده إلا عبره هو، أو بعبارة أخـرى يـستعملها هو «على قدمه». يقول مؤكداً على أنه الوارث الأخير:

فـي كـل عصــر واحـد يسمـو بــه   وأنــا لبـاقي العصــر ذاك الــواحـد[4]

ويعلل بلوغه هذا المقام بوصوله إلى خصوصية نبوية. يقول «وذلك أني ما أعرف اليوم في علمي من تحقق بمقام العبودية أكثر مني، وإن كان ثم، فهو مثلي. فإني بلغت من العبودية غايتها، فأنا العبد المحض الخالص، لا أعرف للربوبية طعماً»[5].

1- الفتوحات المكية 2/ 555.

2- ن. م 3/ 86.

3- الجيلي، الإنسان الكامل 2/ 46.

4- الفتوحات المكية 3/ 41.

5- ن. م، ن. ص.

هنا أيضاً تبرز العبودية كأهم صفة تؤسس الكمال الإنساني وتهيئ لمرتبة الخلافة الكبرى.

ويبرز «ابن عربي» في موضع آخر، أن اختصاصه بختم الولاية المحمدية إنما كان نتيجة عهد ودعاء. فقد عاهد ربه على أن لا يكون في مقام يبعده عنه، ودعاه إلى أن يخصه بمقام رفيع فأجابه الله إلى ذلك. يقول: «وإنما علقت نفسي مع الله أن يستعملني فيما يرضيه ولا يستعملني فيما يباعدني عنه. وأن يخصني بمقام لا يكون لمتبع أعلى منه، ولو أشركني فيه جميع من في العالم لم أتأثر لذلك. فإني عبد محض لا أطلب التفوق على عباده... فخصني الله بخاتمة أمر لم يخطر لي ببال»[1].

وللختم المحمدي خصائص وقدرات لا توجد في غيره. فهو أولاً وبالذات، «أعلم الخلق بالله، لا يكون في زمانه ولا بعد زمانه أعلم بالله وبمواقع الحكم منه.

فهو والقرآن أخوان، كما أن المهدي والسيف أخوان»[2]. وعليه، فإن الختم هو قرآن ثان، إنساني يجسد الكلمة الإلهية. وقد سبق أن لاحظنا أن هذا الدور، هو نفسه الذي يمثله محمد ﷺ. فهو عليه السلام، قرآن يمشي على الأرض. وبما أن الختم يعيد الدور المحمدي، فهو يعيد في الوقت نفسه محمداً عليه السلام، ويحييه بإحياء مقامه، فهو صورة محمد ﷺ.

وباعتباره وارثاً محمدياً، فإن الختم المحمدي يستطيع تبعاً لمقام نبيه المهيمن، أن يتصل بكل الأنبياء وكل المؤمنين، ويقدر على أن يتكشف على الدرب النبوي من أوله إلى منتهاه، بل إن ذلك هو معنى ختمه للورثة. فعند الوارث الأخير، يوجد كل الميراث. والميراث هو هذا الدرب الإيماني الخالد. يقول الختم ونعني «ابن عربي» وشاهدت جميع الأنبياء كلهم، من آدم إلى محمد عليهم السلام وأشهدني الله تعالى المؤمنين بهم كلهم، حتى ما بقي منهم من أحد ممن كان ويكون إلى يوم القيامة خاصهم وعامهم»[3].

بذلك يتحقق لوارث محمدي، أن يعيد قصة محمد على وجه عجيب من الكمال والدقة. وبذلك أيضاً يكون لرسالة محمد عليه السلام معنى. فلا معنى لرسالة الرسول إن لم تجد مطبقاً بارعاً، ولا معنى لحياته إن لم تمكن استعادتها.

1- الفتوحات المكية 3/ 323.

2- ن. م 3/ 329.

3- ن. م. 3/ 323.

وهنا أيضاً، تبرز واقعية ثورية جديرة بالتأمل والاعتبار. ففي حين وقع تناول حياة محمد عليه السلام تناولا أسطورياً في أغلب نواحي الثقافة الإسلامية (تاريخ سير...)، وفي الوقت الذي نظر فيه أغلب المسلمين إلى محمد ككائن يستحيل الاقتراب من مقامه، نجد «ابن عربي» يقترب من هذا النبي اقتراباً لا مزيد عليه، ليفهم سر عظمته، وليعلن أنه سيعيد تجسيد شخصيته في حياته هو الشخصية. لذلك لم يكن غريباً أن يطلب «ابن عربي» هذا المطلب الذي ذكرناه، وهو بلوغ أرفع مقام يمكن أن يبلغه تابع محمدي. ألم يطلب محمد قبل ذلك بالحال أن يبلغه الله أرفع مقام يمكن أن يبلغه نبي؟

وإذا كان البعض يرون في قول «ابن عربي» أنه الختم المحمدي، ادعاء واستعلاء هو نتاج لإخفاقات واقعية، ولحصر نفسي أكثر منه علامة على سلامة العقل والروح، تماماً كما حاول بعضهم من قبل تفسير حياة النبي عليه السلام، بعزو أطوارها إلى اضطرابات نفسية ليس إلا، فإننا نعلن دون أن نناقش صحة ادعاء «ابن عربي» هذا، أنه يدل فعلاً على ظهور شخصية تشعر بمقدرتها التامة على تحقيق ما تريد، وتؤمن بأنها صاحبة القرار في اختيار حظها من الحياة. إن الدعاء العظيم هو كالحلم الكبير، من سمات عظماء الرجال عبر العصور، ومن علامات ظهور الإنسان الحر الذي حرر وجدانه، فاشتاق إلى المستحيل نفسه. وفي نقطة المستحيل، كان الله حاضراً ليلبي الدعاء، دعاء عبد «كله لله»[1]. وهكذا عاين «ابن عربي» في رحلته الذاتية إلى ربه، مقامه المحمود،وبلغ مرتبته الكاملة. فاستوي فرداً، خليفة، هو واحد الدهر وخاتم الأمر فأنشد:

أنا المحيي لا أكنى ولا أتبلد	أنا العربي الحاتمي محمد
لكل زمان واحد هو عينه	وإني ذاك الشخص في العصر أوحد
وما الناس إلا واحد بعد واحد	حرام على الأدوار شخصان يوجد
أقابل عضات الزمان بهمة	تذل لها السبع الشداد وتخمد
مؤيدنا فيه على كل حالة	إله السما وهو النصير المؤيد
وما ذاك عن حق ولكن عناية	أتتني وحادي تروم وتجهد[2]

1- الفتوحات المكية 4/ 60.

2- «ابن عربي» الديوان ص 44-45.

ونظراً إلى أن الخلافة هي مرتبة ودور في الوقت نفسه، فلا بد للخليفة الذي أنابه الله على العالم أو على المملكة الإنسانية، من قوة تمكنه من القيام بهذا الدور.

وترجع المقدرة التي يتمتع بها الخليفة إلى أمرين، الأمر الأول، سعيه هو نفسه عبر درب الكمال إلى تجاوز الضعف الإنساني وما سماه «ابن عربي» «خور الطبيعة»، وذلك بالمجاهدات والرياضات النفسية، الأمر الذي يمكنه في النهاية، من أن يشعر بمقدرة حقيقية على حكم نفسه وعلى حكم العالم، ما دام قد تخلص من سيطرة كل القوى الأخرى التي تقف سداً بينه وبين الوصول إلى ذاته الحرة الفاعلة.

وأما الأمر الثاني فيتمثل في التأييد الإلهي، حيث أن الوصول إلى مرتبة الخلافة ليس نتيجة المجاهدة فحسب، وإنما هو عناية إلهية بمن شاء من عباده، وتوفيق رباني ليس إلا. لذلك، فقد نسب الله لنفسه التولية والاستخلاف عندما توجه إلى عبده داود قائلاً:

﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ﴾[1]

وأول مظاهر التأييد الإلهي للخليفة، تمكينه من خصائص اسمه، تعالى «الملك» الذي به يقدر على تصريف أمور المملكة، وعلى فرض هيمنته على كل ما تحت أنظاره «وقد ولاك الله الملك، وأعطاك اسماً من أسمائه فسماك ملكاً مطاعاً فلا تجر»[2].

ومن تأييد الله للكامل الخليفة أيضاً، تمكينه من اسمه تعالى «المكون».

ولذلك فهو قادر على التكوين أسوة بالله تعالى، الذي يقول للشيء كن فيكون يقول «ابن عربي»: ولم يرد نص عن الله ولا عن رسوله في مخلوق أنه أعطي «كن» سوى الإنسان خاصة، فظهر ذلك في وقت النبي ﷺ في غزوة تبوك، فقال كن أبا ذر فكان أبا ذر»[3].

معنى ذلك، أن الكامل قد استطاع عبر ما أسميناه توحيد الإرادتين، الإلهية والإنسانية أن

1- سورة ص: الآية 26.

2- الفتوحات المكية 3/ 76.

3- ن. م 3/ 295.

يفعل بالإرادتين جميعاً، فلم يعد في إمكان ممكن أن يمتنع عن تأثيره. ولذلك فإن القوى التي زود بها الكامل، هي من النفوذ والفاعلية بحيث لا يمكن تسميتها إلا بكونها إلهية.

يصف «ابن عربي» العارف الجبرائيلي من الحضرة المحمدية وهو أحد منازل هذه الحضرة الواسعة قائلاً: «وأعطي صاحب هذا المقام، من القوى المؤثرة في العالم الأعلى والأسفل، ألفا ومائتي قوة. قوة واحدة منها لو سلطها على الكون أعدمته»[1]. ولا يختلف الجيلي عن «ابن عربي» في تأكيد حصول الكامل الخليفة على قوى إلهية لا محدودة. يقول «ثم إن تصرفه (الكامل) في الأشياء لا عن اتصاف، ولا عن آلة، ولا عن اسم، ولا عن رسم، بل كما يتصرف أحدنا في كلامه وأكله وشربه»[2].

وهذا القول يعني أن القدرة لم تعد صفة مضافة، وإنما أصبحت خاصية ذاتية للكامل. فلا يستعصي عليه شيء أبداً. «تنجذب حقائق الموجودات إلى امتثال أمره، انجذاب الحديد إلى حجر المغناطيس. ويقهر الكون بعظمته، ويفعل ما يشاء بقدرته، فلا يحجب عنه شيء»[3]. لا شك أن قدرة مثل هذه، لا يمكن أن تكون سوى قدرة إلهية المصدر. فلا مقدرة لمخلوق أن يهيمن بهذا الشكل المطلق على العالم دون أن يكون إلهياً. وفعلاً، فإن «الجيلي» يشير إلى أن هذا التأثير الكبير الذي يملكه الإنسان الخليفة إنما مصدره، قيام لطيفة إلهية فيه بعد فنائه عن نفسه.

«فتلك اللطيفة قد تكون ذاتية وقد تكون صفاتية. فإذا كانت ذاتية كان ذلك الهيكل الإنساني هو الفرد الكامل والغوث الجامع. عليه يدور أمر الوجود، وله يكون الركوع والسجود»[4].

إن الخليفة لا يتصرف في حدود إرادة وقدرة إنسانيتين، وإنما هو يستمد من بحر القدرة الإلهية التي لا يستحيل عليها محال. أما السبب الذي من أجله مكن الله الإنسان من قدرة بهذا الحجم، فلكي يكون فعلاً على صورة الله. إن الله تعالى لا يمتنع عن قدرته محال،ولكي يكون الإنسان على صورة الله، فيجب أن لا يمتنع عن قدرته ممكن. وبهيمنة الإنسان على كل العالم

1- الفتوحات المكية 2/ 15.

2- الجيلي: الإنسان الكامل 2/ 48.

3- ن. م 1/ 44.

4- ن. م، ن. ص.

الممكن، يستطيع أن يرسم صورة لمعنى هيمنة الله على المحال. يقول «محيي الدين» لا يمتنع عن قدرته (العارف) ممكن، كما لا يمتنع عن قدرة خالقه محال، ليصح الامتياز»[1]. بذلك يقابل الإنسان الكامل بقدرته الشاملة في عالم الممكن، قدرة خالقه الشاملة في كل الوجود، الذي يشمل طبعاً، الممكن والمحال.

وسواء أكانت هذه السلطة المطلقة في عالم الإمكان ناتجة عن حلول جزء إلهي في الكامل كما قال «الجيلي»، أو عن مقتضى كون الإنسان على الصورة الإلهية كما أكد «ابن عربي»، فإن الثابت أننا في كلتا الحالتين أمام مخلوق عجيب، لم يتحرر من كل السلط فحسب، وإنما أصبح هو بذاته سلطة حاكمة على كل ما تحتها، ولم يكتف بضرب كل أشكال الهيمنة التي يمكن تصورها في العالم، بل امتلك هو خاصية الهيمنة على كل شيء يخص عالمه، الأمر الذي يسمح له أخيراً، بأن يبرز آخر تجل إلهي وأهمه: أن يكون مطلقاً في ذاته وعالمه، كما أن الله تعالى مطلق في ذاته والعالم. فالعالم كما يقول «محمد إقبال» مستلهماً كل هذا الإرث الصوفي «تراث للمؤمن المجاهد، لا يشاركه فيه أحد. ولا أعد مؤمناً كاملاً، من لا يعتقد أن العالم خلق له»[2]. وقد يجدر أن نتساءل هل نحن هنا أمام إله يتأنسن، أم نحن بالتحديد بإزاء إنسان يتأله؟

ونجيب، إن هذا الحدث الكوني المتمثل في ظهور الخليفة، قد تم بالواقعتين معاً، بتأله الإنسان عندما سعى في درب الكمال طالبا كينونته الكاملة ومصراً على أن يكون على صورة الله تعالى. إذ ذاك حدثت الواقعة الثانية، فتأنسن الإله لما تنزل صورة مطلقة في عالم ليس مطلقاً أصلاً. وذلك في تقديرنا، معنى الإعجاز القرآني الذي تنزل كلمة مطلقة في لغة محدودة، ومعنى أبدياً في عالم فان، وإنساناً كاملاً في ذات محدثة أصلاً ومبدأ.

لقد حكم أغلب الدارسين على مرتبة الإنسان الكامل «الذي يشعر بامتلاك القدرة الكلية والحضور الكلي، والعالم الكلي، أي امتلاك كل شيء»[3] بأنها شطحة صوفية واهمة. حيث قال «علي حرب» مستنتجاً «ولا شك أن الصوفية وهم [4] ولكنه اعتبره في الوقت نفسه، وهما محرراً

1- الفتوحات المكية 2/ 318.

2- الندوي: روائع إقبال ص 55-56.

3- على حرب: التأويل والحقيقة ص 87.

4- ن. م، ن. ص.

يشعرنا بسيادتنا المطلقة على أنفسنا وبألوهيتنا»[1].

أما نحن، فنود أن نشير هنا إلى أهم ما يكشف عنه هذا «التأله» الصوفي. إنه يدل على فتح كل أبواب الرغبة الإنسانية إلى حد الوصول إلى النهاية، إلى تلك الرغبة الأولى الحرام

﴿...أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ﴾[2]

مع ما يعنيه هذا من فضح كل أبعاد الذات إلى حد ينتفي معه الحديث عن لاشعور مخبوء، بل يستوي الإنسان شعوراً واحداً بأمر واحد: إنسانيته الكاملة التي تحتوي كل شيء، أي كل ما يمكن أن يتصوره متصور مما يضمه عالم الإمكان.

وإذا كان آدم قد أخطأ عندما استجاب لنفس الرغبة في المرة الأولى، فلأنه أرادها من دون طريق، ومن غير عرق. أما إذا كرر نفس الرغبة وهو فوق الأرض فله ذلك بشرط واحد: أن يمد حبلاً من الأرض إلى السماء. ذلك هو المعنى الأساسي والمركزي للكمال الإنساني في فلسفة «ابن عربي»، وفي عرف عديد الصوفية من الذين تأثروا به خاصة. فالكمال، أن تسعى إلى الكمال. وحقيقتك، ما تصنعه وتنجزه. وذلك كله انطلاقاً من الإيمان بأنك ما أنت عليه، وأنك «لست سواك»[3]. فكن في شرط الكمّل، تكن كاملاً. أما إن تابعت الشرط الحيواني، فأنت الإنسان الحيوان.

وإذا ذاك، فإن الماهية الأصلية التي حكم الله بها الإنسان تتمثل في أنه الكائن الذي لا ماهية له إلا ما يصنعه من نفسه، ولا وجود له إلا حيث يتواجد بذاته.

وبما أن الله تعالى قد اعتبر الإسلام أحسن القول وأوضح الطريق لما قال:

﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلاً مِّمَّن دَعَا إِلَى اللهِ وَعَمِلَ صَالِحاً وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾[4]

فإن الكمال في تأويله الأوضح والأصفى، هو أن تكون مسلماً ملتزماً برسالة الإسلام الخالدة، والمخلدة لأتباعها في الوقت نفسه. ذلك ما تفطن إليه «محمد إقبال» بإيمانه العميق

1- ن. م، ن. ص.

2- سورة الأعراف: الآية 20.

3- الفتوحات المكية 3/ 76.

4- سورة فصلت: الآية 33

وشاعريته الأصيلة، عندما أعلن أن المسلم هو «رسالة الله الأخيرة فلا يعتريها النسخ والتبديل»[1]. وما ذلك إلا لكماله من كل الوجوه، ولبلوغه مرتبة الوعي التام، والالتزام التام، ولكماله أيضاً بالحقيقة الإنسانية. يقول «أبو الحسن الندوي» متحدثاً عن معنى الكمال عند إقبال «إن الإنسان الكامل الذي وجده محمد إقبال، فوجد فيه ما كان ينشده من معاني الإنسانية، والقوة والحياة والجمال، والكمال، هو (المسلم) لا أقل ولا أكثر»[2].

والحقيقة أن هذا الاكتشاف، هو بالفعل كما أشار إليه «الندوي» مفاجأة حقيقية، مفاجأة تعلن للمسلم أنه عبد الله الكامل المرضي من السماء، الظاهر بصورة الله، والمؤيد بالاستخلاف وبقدرة الله التي لا يند عنها شيء في الأرض وفي السماء.

2- مقولة الإنسان الكامل: نحو تأسيس شروط الإبداع:

نحاول الآن أن ننظر إلى مقولة الإنسان الكامل من حيث أثرها الفعلي في الواقع الفردي والاجتماعي للإنسانية، ومن حيث إمكانات انسجامها مع شروط الكينونة الإنسانية، ككينونة محدودة بحدود الأرض وحدود التاريخ. ونود أن نصل في ما سنعرضه من تحليل إلى الإجابة عن السؤال التالي: هل أن فكرة الإنسان الكامل تدل على ظهور الإمكانية، إمكانية الإنسان في البعث الوجودي والحضاري، أم أنها علامة على انهيار البنية الواقعية للذات، ودليل على زوال الشروط الحضارية للإبداع، الأمر الذي يجعل منها في أحسن الأحوال شطحة حادة من شطحات الصوفية؟.

لقد رأينا أن الإنسان الكامل هو الذي عرف حقيقته، ووصل إلى ذاته الأصلية إلى نفسه، التي يؤكد الصوفية أن من عرفها فقد عرف ربه. وبمعرفة الإنسان لربه، ينطلق الدور، دور الاستخلاف الذي أكد «ابن عربي» أنه استخلاف على المملكتين الكونية والإنسانية، أي أنه إمكانية في الهيمنة باسم الحق على العالم وعلى الذات.

وإذا كان الإنسان يستطيع أن يبلغ هذه المرتبة حقاً، فماذا يستطيع أن ينجز وقد استوى خليفة على مستوى العالم وعلى مستوى الذات؟ وإلام تنحو وتهدف إرادة كاملة، وقدرة لا حد لها، يخضع لها كل عالم الإمكان؟

1- روائع إقبال ص 55.

2- ن. م، ص 52.

كل هذه الأسئلة تدفعنا إلى محاولة كشف تجليات الكمال، وإلى مساءلة سر الكمال عن مقاصده وأهدافه. حينئذٍ قد نعثر على إجابة لسؤال آخر نراه مهماً أيضاً، وهو هل كان «ابن عربي» ختاماً لمرحلة حضارية وتتويجاً لجهد الإنسان المسلم على مدى أكثر من ستة قرون، أم أنه يمكن أن يكون مع كل ذلك، وعداً بالبداية ومنطلقاً طال تجميده لتأسيس بوادر حداثة راهنة، مثلما هو الشأن بالنسبة لابن خلدون؟

لا بد لنا حينئذٍ من أن ننظر أولاً في حدود الكمال التي نراها تمثل إلى حد بعيد، حدود الإبداع نفسه، تماماً كما يمثل الحد الأقصى للكمال، الحد الأقصى للإبداع، لنكشف بعد ذلك عن أهم معاني الإبداع وتصويراته في عرفان «ابن عربي»، منتهين إلى توضيح موقع الكامل المبدع من الوجود عموماً.

أ- حدود الكمال:

يتضح لنا من مجمل ما قدمنا، إن الإنسان الكامل كما يقدمه «ابن عربي»، قد استطاع تكسير وتحطيم كل الحدود الوجودية والمعرفية التي تقف أمام ظهوره كمشهد كامل لعالم الإمكان.

فعلى المستوى الوجودي، ظهر الكامل على صورة الله، الأمر الذي يعني احتواءه على بعدي الحق والخلق في تكوينه. فكان صورة للوجود، يرى الحق صورته في مرآة الكامل كما يرى الخلق صورته فيها كذلك. فكان ذلك المقام مقاماً متميزاً في الوجود.

فواضح أن الكينونة على الصورة إذن، تضمن ظهور الإنسان الكامل بجمعية الوجود، الأمر الذي يدل على أن صلته بالوجود ليست صلة محدودة، وإنما هي صلة استيعاب وضم. فكل الوجود يجد أبعاده في ذات الكامل، ولكن الكامل لا تبرز أبعاده إلا بجمعية الوجود.

أما على المستوى المعرفي، فقد تبين لنا أن الإنسان الكامل هو وارث العلم النبوي والعرفان اللدني. فهو لذلك يمتح من معين العلوم الإلهية، وتفيض على قلبه التجليات الربانية التي لا تنتهي، حتى أنه يبرز على هيئة ربه. فهو كل لحظة في حال، كما أن ربه كل يوم هو في شأن. ولا شك أن الذي وصل إلى عين التجلي، وإلى مرحلة الكشف الإلهي لم يعد داخلاً تحت حصر وسائل الإدراك ومحدوديتها. فقد أصبح يدرك الأمور مكاشفة وعياناً، لا عبر الواسطة والبرهان. وبهذا تنكسر حدود المعرفة أمام الكامل، ليطمح إلى معرفة شاملة بكل العالم، عالم

الغيب وعالم الشهادة، وليكـون الواسـطة في التـأليف بـين علـوم الأرض وعلـوم الـسماء. هـذا الإنسان بذات تحوي كل العالم، وبـروح نقـشت فيـه التجليـات الربانيـة، هـو بالـضرورة كـائن لا محدود. يقول «ابن عربي» معبراً عن انتفاء الأبعاد في ذاته:

فـــلا شـــرق ولا غـــرب لـــذاتـــي   وليـس لـهـــا الأمـــام ولا الـــوراء»[1]

أما عبد القادر الجزائري، فقد بلغ من الاكتمال مرحلة لم تعد الكلمات تستطيع أن تعبر عنـه، فاتحد فيه المعنى والتقى فيه كل شيء، حتى لقد أصبح مجمع النقيـضين إذ لا تنـاقض في الكـمال، وإنما يشكو التناقض من ترك في ذاته مجالاً وفراغاً يفعل فيه أحد المتناقضين. يقول معبراً عن حالة الاستواء هذه:

أنا حق أنا خلق أنـا عبـد أنـا رب   أنا عرش أنا فرش، أنـا نـار أنـا خلـد
أنا مـاء أنـا نـار، وهـو أنـا صـلد   أنا كم أنا كيـف، أنـا فقـد أنـا وجـد
أنا وصل أنا فصل أنا قرب أنا بعد   أنا ذات أنا رصف، أنا قبل أنا بعد[2]

ويدلنا هذا المقام، على وصول الإنـسان الكامـل إلى مرحلـة أصـبح يـرى فيهـا ذاتـه في محـض حقيقتها، دون أن تقترن لديه بمجلى معين يراها من خلاله لأن الإنسان إذا وصـل إلى الحقيقـة، ركـز على الجوهر ونسي المظهر، وفني في الحق ولم يكترث للمراتب، الأمر الذي يؤكده «ابن عربي» في قوله «فالعارف من عرف ذاته لذاته من غير مجلى. وإن كان بهذه المثابة، لم تؤثر فيه المراتب إذا نالها»[3].

لذلك، فإن حد الكامل هو بلوغ جوهر معنى الإنسانية. هنـاك حيـث لا توجـد إلا الهويـة بسيطة وساذجة في الوقت نفسه، أي لا تعقيد فيها ولا زيغ. إذ ذاك يمكن للكائن أن يـرى ذاتـه بشكل كلي. ولكن ما هو المعنى الأعمق لحقيقة الإنسان؟ والجواب الذي نجده لدى «ابن عـربي» ومن قبله لدى الغزالي، إن حقيقة الإنسان تتمثل في روحه التي تعتبر من عالم الأمـر لا مـن عـالم الخلق. وبوصول الإنسان إلى سر الروح، يصل إلى السر الذي يجعل منه كائناً لا محدوداً. فلا حـد لعلوم الروح التي تستطيع الاتصال بعالم الغيب. وقبل ذلك، لا حد لوجود الروح التي لا تموت ولا تفنى، بل تستحيل أبداً في مسارها القدري إلى ربها.

1- ابن الجزائري: لطائف الأسرار ص 162.

2- الجزائري: المواقف في التصوف ص 25.

3- الفتوحات المكية 3/ 23.

وإذا كان ظاهر الإنسان الكامل يربطه بالحياة الدنيا، فإنه من حيث روحه يحيا الحياة الأخرى، وينعم في جنة ونعيم مقيم منذ لحظة الاكتشاف لروحه المدبر.

يقول «ابن عربي»: «فإن العارفين... قد حولهم في بواطنهم في النشأة الآخروية، لا بد من ذلك»[1].

وهكذا يتفتح الإنسان من خلال روحه، على الأبدية من ناحية، وعلى العرفان اللدني من ناحية أخرى، فيدخل في شرط الكمال، ويكسر كل دعائم المحدودية في كيانه.

أما العلاقات التي تدل على بدء الانعتاق وعلى الانفتاح الحقيقي على المطلق، فعديدة، وهي كلها تشير إلى تمكن الكائن من الشعور ومن ممارسة حرية بلا حدود.

فالكامل يسمع خطاباً واحداً محدوداً، بل هو بفعل استعداده التام لقبول المعارف مهما كانت، يستطيع السماع للخطاب العام «وهو كل كلام يدركه سمعه من كل متكلم في العالم... وهذا من صفات الكمل من الرجال»[2].

ولقد رأينا أن الكامل يسبح الله بكل تسبيحات العالم، إلا أن التسبيح نفسه يصبح غير ذي جدوى ما دام الشهود لازماً، والحق متجلياً للكامل على الدوام. ولذلك فعبادته من غير تسبيح «فحكم الشهود له لازم. فهو أكمل الموجودات معرفة بالله وأدومهم شهوداً له»[3].

ويشير «ابن عربي» إلى أن عبادة الله على الشهود، هي أرفع العبادة عندما اعتبر أن إبراهيم عليه السلام ما دعا ربه إلى أن يريه كيف يحيي الموتى إلا ليعبده على اليقين والمكاشفة.

«قال: لم طلب رؤية الإحياء مع ثبوت الإيمان؟ قلت «ابن عربي»، ليجمع بين العلم والعيان»[4].

وهكذا يزول أمام الإنسان أكبر العوائق على الإطلاق ونعني الحجاب الفاصل بين الغيب

1- فصوص الحكم 1/ 186.

2- الفتوحات المكية 4/ 233.

3- الفتوحات المكية 3/ 153.

4- «ابن عربي»: الإسراء إلى المقام الأسرى ص 202.

والشهادة، سواء في ذاته أو في العالم. فإذا ما زال هذا الحجاب، أمكن الحديث حينئذٍ عن هوية مطلقة لا يحد وجودها، ولا يمتنع عن علمها معلوم.

وهذا الإنسان الذي تحول في باطنه إلى النشأة الأخروية[1]. بكشفه عن المغيوب، هو إنسان بشرط جديد، إنسان كامل اكتمل فيه بعداه، واستخلص حقيقته الموحدة من عالميه، وهو أخيراً الإنسان الذي يؤكد «ابن عربي»، أنه المخلوق الذي أصبح قادراً على أن يظهر على صورة الاسم الله الخالق، بامتلاكه لخاصية الإبداع، فالإبداع في العالم الإنساني هو صنو الخلق على المستوى الإلهي.

ب- الكامل المبدع:

يعرف «ابن عربي» الإنسان الكامل بأنه الوارث للعرفان النبوي، والذي يعمل على أن يعيد بالحال وبالأقوال وبالأفعال، حياة النبي ﷺ. ونحن نعلم أن كل نبي مرسل قد أيده الله بمعجزة أو بعدة معجزات تظهر على يديه، علامة على صدقه ودليلاً على حقيقته.

ويصف لنا القرآن مواقف إظهار المعجزات على أنها مواقف تتسم ببلوغ التحدي ذروته بين النبي وبين معارضيه. وفي لحظة بعينها تنبعث من صوت الغيب كلمة واحدة «كن» فتظهر المعجزة، ويبهت الذي كفر.

ذلك هو الإعجاز الذي يدل على ظهور النبي بقدرة خارقة للعادة، ولا يستطيع معها العالم إلا أن يرضخ وأن يعترف، فإن لم يفعل فعن تعنت وبغي على الحق لا قيمة لها. فالإعجاز هو أن يأخذ النبي عن الله تعالى قدرته ليظهر بها أمراً خارقاً لا يقدر بشر غير مؤيد بالله أن يأتي به.

وبما أن الإعجاز خاصية نبوية، فإنه يتوقف بانتهاء الرسالات. غير أن الصوفية أصروا على نصيبهم من هذا الميراث النبوي، حتى يتم لهم إظهار سنن وأعمال الرسول على وجه من الكمال. فأعلنوا أن الله يؤيد أولياءه أيضاً بأن يظهر على أيديهم خوارق أسموها كرامات.

ولقد تفاوت اهتمام الصوفية بالكرامات، واختلف تقديرهم لدورها في حياة الصوفي. فمنهم من اعتبرها دليل التوفيق الإلهي وعلامة على بلوغ قمة الولاية إلى درجة أن أصبح الطريق

1- راجع فصوص الحكم 1/ 186.

الصوفي عندهم مبنياً على إظهار هذه الكرامات من قبل «الشيخ» وعلى السعي إلى تحقيقها من قبل المريد. أما كبار الصوفية، فلم يكترثوا بهذه الظاهرة، وتفادوا دائماً، أن يظهروا بمظهر يشذ بهم عن بقية الخلق. واعتبروا أن غاية الطريق تنوير القلوب بالتجليات مع بقاء الظاهر على ما هو عليه، كتماً للسر وأنسا بالله لا بسواه.

ورغم أن «ابن عربي» قد تحدث عن كرامات عديدة صدرت عنه هو شخصياً، وذكر كرامات أخرى عاينها من بعض مشائخ الصوفية، إلا أنه بين في أكثر من موضع أن الكرامات ليست ذات قيمة أساسية بالنسبة للعارف، وأن أهم كرامة للصوفي، هي ما يفتح الله عليه من الكشوف والتجليات وهو في هذا يعبر عن إيمانه الشديد بأن قيمة الإنسان في مدى معرفته بالحقيقة.

لذلك فإن القوة الأساسية و «الكرامة» الأهم التي يعتبرها «ابن عربي» رمزاً لرفعة الصوفي، وعلامة على متابعته لدرب النبوة، هي الفهم عن الله. والفهم عن الله تعالى عند الصوفي، يوازي العلم الإلهي الذي يزود به الأنبياء عليهم السلام. يقول «ابن عربي» فللرسل صلوات الله عليهم وسلامه العلم، ولنا الفهم، وهو علم أيضاً[1].

لقد تنزل محمد ﷺ بالمعجزة الكبرى: قرآن الوجود الذي جلى الحقيقة وتنزل

﴿...تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾[2].

وإذا كان من المتفق عليه أن القرآن يحوي الحكمة كاملة ويستوعب ذكر الإنسان على وجه الكمال والتمام، إلا أن أخذ هذا الدرس واستيعاب هذا الذكر، لن يكون أبداً سوى فهم شخصي. فكل محاولة للاتصال به، هي قراءة وفهم، وتأويل، رغم إصرار عديد الفقهاء والمفسرين على أنهم لا يفعلون سوى إظهار معاني القرآن على ما هي عليه في بعض أفهامهم وتفاسيرهم.

وينظر «ابن عربي» إلى صلة الإنسان العارف بالقرآن على أنها علاقة إبداع. فالقرآن هو الحق الثابت، والعارف يقوم بمحاولة استيعاب هذا الحق وتفصيله، والنظر إليه من زوايا عديدة. فكأننا أمام فنان يستمد من هيولى صلصالية أمامه، قطعاً صغيرة، ويشكل منها صوراً وتماثيل لئن اختلفت في جماليتها ومعناها وأبعادها، فهي تلتقي كلها في كونها إبداع هذا الفنان.

1- الفتوحات المكية 3/ 52.

2- سورة النحل: الآية 89.

كذلك العارف، ينظر إلى القرآن على أنه بحر الحقيقة الذي لا يحد والذي لا بد من العبور إليه والغوص في أعماقه لاستخراج كنوز الحكمة، وإعادة الاكتشاف للأعماق من جديد.

يقول «ابن عربي» فكل ما هم فيه العلماء بالله، ما هو إلا فهمهم في القرآن خاصة. فإنه الوحي المعصوم، المقطوع بصدقه لا يأتيه الباطل من بين يديه فتصدقه الكتب المنزلة قبله، ولا من خلفه، ولا ينزل بعده ما يكذبه ويبطله. فهو حق ثابت[1]. «فالقرآن هو الحق الكامل المطلق عن الاعتبارات.

والعارف هو الذي يبدع من خلال هذا الحق المنزل، منظومته الذاتية في الخلاص ويؤسس بواسطته شروط تحقيق الخلافة الكونية.

فليس العرفان كمقولة في الوجود إلا تعبيراً عن مسيرة كاملة وعن معاشرة حميمة تتم بين العارف وبين القرآن يكتشف من خلالها ذاته والعالم. ولذلك فإن «ابن عربي» يؤكد أن معارفه التي يحملها والتي من ضمنها مؤلفاته، ليست سوى نتائج الحكمة الإلهية القرآنية. هكذا يكون القرآن منطلقاً للقراءة، تبرز عبر مجهود صادق وجريء لقراءة القرآن في الفرقان، أي في الوجود الخارجي، وللبحث عن مضمون الآية القرآنية في العالم الموضوعي. وبوصول العارف إلى الجمع بين الآيتين القرآنية والكونية، يكتشف المعجزة من جديد، ويكون ذلك معنى الإبداع بالنسبة له. فالإبداع، هو في الجمع بين الفرقان (الكون) والقرآن عبر القراءة التي تتطلب سعياً وعملاً في حقل الذات وفي العالم بحثاً عن الأعماق الدفينة، هناك حيث الحقيقة تتجلى دائماً كجوهر لكل مظهر وكباطن لكل ظاهر.

ولذلك فإن «ابن عربي»، يعتبر أن القرآن هو فعلاً نص يتجاوز الزمان والمكان ومعنى ذلك أنه يتنزل جديداً أبداً في أية لحظة تبدأ محاولة في قراءة جديدة، وينطلق مشروع لإبداع فهم جديد يستمد من معين الحقيقة الخالد ويبحث عن دعائم في واقع جديد متغير أبداً.

وكلما كان العارف أقدر على الاتصال بالقرآن وعلى قراءته قراءة حكيمة، كلما كان إنجازه الوجودي والمعرفي أرقى وأعلى، فكأن القرآن هو مبدأ النجاح، وهو واسطة الإنسان إلى إنسانية

1- الفتوحات المكية 4/ 262.

دربها الكدح إلى ربها طمعاً في أن تسمع عنه القراءة، قراءة ذكر الإنسان بصوت الله. وعليه فلا يمكن أن ينفذ إلى أعماق القرآن إنسان لم تتوفر فيه قابلية الإبداع، ولم تحضر فيه شروط تحقيق القراءة التي لا تكون إلا بكراً، تماماً كالقرآن الذي يبعث بكراً يوم القيامة، رغم كل القراءات والأفهام التي استمدت منه.

وإذا يبدع العارف قراءته لذاته في قرآنه يصبح وارثاً للنبوة، وواحداً من أهل الدرب درب أهل الحقيقة واليقين. ورغم أن الله تعالى قد شاء أن تنتهي النبوة، إلا أنه أبقى لعباده «النبوة العامة التي لا تشريع فيها، وأبقى لهم الوراثة في التشريع. فقال: ﴿العلماء ورثة الأنبياء﴾».

وما تم ميراث في ذلك إلا فيما اجتهدوا فيه من الأحكام فشرعوه»[1].

ويقصد «ابن عربي» بالنبوة العامة، الولاية التي يجمع عليها أهل الدرب من قلة الآخرين. وهو في هذا القول يستلهم ولا شك أفكار الشيعة في هذا المجال، حيث كان هؤلاء أول من نظر لبقاء جوهر النبوة ممثلاً في الولاية خالداً يتوارثه الأئمة عن بعضهم بعضاً. هذا إلى أن الله تعالى قد أراد للوارث علاوة على وراثته لسر النبوة ولعمقها متمثلاً في الولاية أن يشارك في التشريع عن أمره، فأسس مبدأ الاجتهاد، ودعا إلى متابعة إصدار الأحكام وتقديم الاجتهادات فيما يعرض من مسائل الأمر الذي يطرح مسألة التوفيق بين القرآن وبين الواقع. هذه المسألة التي يعتبرها العارف تحدياً لا بد من النجاح فيه للفوز فعلاً بنشوة الإبداع ومعناه. فليس جوهر التحدي في إخضاع الواقع للقرآن ولا القرآن للواقع، وإنما الإبداع في جعل الآية الكونية تنطق باسم الله، أي في الجمع بين القراءتين الأمر الذي لا يقدر عليه إلا كائن برزخي استطاع أن يقف في موقع يحكم من خلاله لعبة الحق والخلق.

وبما أن «العلماء ورثة الأنبياء»[2]. كما يؤكد الحديث، فإن مفهوم العلم يتجاوز مجرد التقليد، بل

1- «ابن عربي»: فصوص الحكم 1/ 135.

2- ذكره البخاري في كتاب العلم. بيروت: عالم الكتب ط1، 1/ 45.

وجاء في كشف الخفاء رواه أحمد والأربعة وآخرون عن أبي الدرداء مرفوعاً بزيادة أن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً. وإنما ورثوا العلم. الحديث. وصححه ابن حبان والحاكم وغيرهما وحسنة حمزة الكتاني وضعفه غيرهم لاضطراب سنده، لكن له شواهد، ولذا قال الحافظ له طرق يعرف بها أن للحديث أصلاً. العجلوني كشف الخفاء 2/ 83.

ينفيه ولا يتلاءم معه. إن العلم هو أساساً، إقبال على الجديد بروح الحق الجامع لكل شيء، الأمر الذي يسمح بإبداع المقولة والنظرية، وباستخراج الفتوى والحقيقة التي تلائم عصراً ووضعاً بعينه. يقول «ابن عربي» «والتقليد في دين الله لا يجوز عندنا، لا تقليد حي ولا تقليد ميت»[1].

وإذا كان بعض الفقهاء والمتكلمين قد جعلوا من التأصيل في معناه الأساسي العودة إلى الأصل لاستنباط حكم الفرع عبر نظام القياس المشهور لدى الفقهاء خاصة، فإن «ابن عربي» يرفض القياس في العلم الإلهي، ويعتبر أن الحقيقة هي جديدة أبداً وهي حقيقة كاملة في لحظة كاملة، ثم تنتهي لتأتي حقيقة أخرى. ومهما تقاربت حياة الناس وتشابهت أفعالهم، فيجب أن لا نقيس حياة أحدهم على حياة الآخر. إننا إذ ذاك، نرتكب خطأ فظيعاً، ونحاول إعادة حكم في وجود لا يعترف سوى بالحركة والتغير الدائمين. يقول «ابن عربي» فاحذر من القياس في العلم الإلهي بل إن تحققت الأمور، لم يصح وجود القياس أصلاً. وإنما هو من الأمور التي غلط فيها أهل النظر في أن حملوا حكم المقيس عليه على حكم المقيس[2].

إن الله تعالى متجلٍ على الدوام، وكذلك القرآن كلام الله، يكشف عن أبعاد جديدة عند كل قراءة. فلا سبيل إلى الالتقاء بالله عبر قرآنه إلا بواسطة روح مبدع، وقلب مستعد للتحول على الدوام، بحسب الواردات والإلهامات العلوية التي لا تتوقف أبداً.

وعبر هذا التوتر الحقيقي، الدائم والأصيل والذي يقوم على الالتقاء في جدل حي بالذات الإلهية عبر تجلياتها، وبالحقيقة الكاملة في القرآن، يكتسب الإنسان حركته الأبدية التي هي أيضاً حياته الأبدية، ويعانق سر الحياة، ويتخلص رويداً رويداً من أسر العدم، ويلغي إمكان الموت إلغاء تاماً، حينئذٍ يستوي إنساناً حياً مشاركاً في الحياة والنور والحقيقة، ويتم له الحضور الكامل في الوجود، بمعرفة ذاته بالكامل، وممارسة فعاليته على وجه كامل. يقول «محيي الدين» مؤكداً على أن الإبداع هو محاولة البلوغ بالذات إلى أقصى الممكن في إطار انقلاب ثائر على الغفلة واليأس وهذه الدار (الدنيا) وهذه النشأة الأولى نشأة غفلة، ما هي نشأة حضور إلا بتعمل واستحضار بخلاف نشأة الآخرة. فطلب منا (الله)، أن ننشئ نفوسنا في هذه الدار، نشأة أخرى يكون لها الحضور.

1- الفتوحات المكية 2/ 165.

2- ن. م 2/ 507.

لا الاستحضار[1]. ذلك هو المطلب الأهم والتحدي الكبير الذي يطرح على إنسان ذاكر، طامح إلى المشاركة في مائدة الوجود، أن ينشئ نفسه من جديد نشأة يكون لها الحضور الدائم وأن يعيد صياغة معادلة الوعي فيه، فيجعل منه وعياً حياً بأن يلغي عنه كل متاهات الغفلة والموت، وبعبارة أخرى، أن يكون أبداً. ويطرح «ابن عربي» السؤال الصعب: «فهل ما طلب منا نعجز عنه أو لا نعجز»[2]؟

ويحاول أن يجيب قائلاً: «ومحال أن يطلب منا ما لم يجعل فينا قوة الإتيان به ويمكننا من ذلك، فإنه حكيم، وقد أعطانا في نفس هذا الطلب علمنا بأن فينا قوة ربانية، ولكن من حيث أنا مظهر لها، أكسبناها قصوراً عما تستحقه من المضاء فيه كل ممكن. فطلبنا المعونة منه، فشرع لنا أن نقول وإياك نستعين، ولا حول ولا قوة إلا بالله»[3].

هناك إجابة إذن وهناك إمكانية لا تستند فقط على أن كل طموح يحمل إمكانه فيه، ولكن أيضاً على ذلك السر الذي فينا والذي غاب عن أكثرنا معرفته. تلك هي القوة الربانية، روح الله، هذه الحقيقة أقوى حقائق الذات وأخفاها في الوقت نفسه. فبالوصول إلى روح الله فينا، يمكننا فعلاً أن نكتسب خصائص إلهية، وأن نصل إلى المرتبة التي نلغي فيها حاجتنا إلى الإمكان الثاني، إمكان النوم والموت والفناء. وليس أمام الوصول إلى نشأة الحضور هذه، إلا غطاء المحدودية الذي يقف سدا بيننا وبين إمكانية كمالنا، ونعني بذلك هذا الجسد الظاهر المحدود في كل شيء، في إدراكه كما في مقدرته. إذ ذاك، لا بد من صياغة معادلة الإيمان الإنساني على النحو التالي:

إن الجسد يموت لا مناص من ذلك، ولكن الروح سيبقى أبداً، لا مناص من ذلك أيضاً. تلك هي المعادلة التي يعد الوصول إليها دائماً، إبداعاً وتأليفاً جديداً رغم أنها أقدم الحقائق المعروفة، وما ذلك إلا لأنها حقيقة تقتضي إيماناً، أي سعياً ذاتياً وعملاً شخصياً في سبيل الاقتناع بها. وكل إيمان مهما كان مضمونه، هو مشروع إبداعي، لأنه دائماً ذاتي إلى أبعد حدود الذاتية. وبالوصول إلى هذا السر، إلى الإيمان بالروح فينا، تنقلب الذات انقلابها الأكبر، ونصبح أمام

1- ن. م ن. ص.

2- الفتوحات المكية. 2/ 507.

3- ن. م، ن. ص.

الإنسان الكامل (روحاً وجسداً)، الحي الذي لا يموت، والذي يبعث الحياة في كل ما يحيط بـه. يقول «أريك فروم» متحدثاً عن هذا الصنف الراقي من البشر الـذين تجاوزوا مجرد أجسادهم وما يملكون، إلى الحقيقة وجوهر الأشياء والمعاني «والشخصيات المثمرة، قادرة على تنشيط مقومات الحياة في كل ما تلمسه أيديهم. إنهم يخلقون ملكاتهم ومواهبهم وقدراتهم، ويبعثون الحياة في غيرهم من الأشخاص والأشياء»[1].

أما السر الذي وراء الوصول إلى الذات المبدعة الخلاقة، فيقول «ابـن عـربي» إنـه يتمثـل في تحقيق وحدة الذات بكل أبعادها عبر التوحيد الأهم، توحيد الجسم والروح في كيان أسمى يرضى بالفناء من جهة، ويؤكد البقاء والخلود من جهة ثانية. يقول «محيي الدين» فمن تراص في صفة كان خلاقاً. ومعنى أن يكون الإنسان خلاقاً[2]، أن يعيد بهمة عالية لا يمتنع عنها شيء، خلق كل شيء من قراءة ثانية إنسانية للوجود. «ولهذا إذا اجتمع الإنسان في نفسه حتى صار شيئاً واحداً، نفذت همته فيما يريد»[3]. ذلك هو الذوق الذي «أجمع عليه أهل الله قاطبة»[4]. وتلك هي الحقيقة الجوهرية المؤسسة لإمكانية الإبداع، إبداع الكيان الكامل، الحر، الـذي يستطيع بـدوره إنجاز الحضارة وتحريك التاريخ في ولادة جديدة لمشروع الإنسان.

إن «ابن عربي» ومعه الصوفية، لا يختلفون إطلاقاً في أن الإنسان هو محور كل عمل وهو مدار أي تغيير، وفعل كوني يراد إنجازه. وهم يؤكدون أننا إذا أردنا أن نصنع شيئاً في العالم، فلنصنع التغيير أولاً في الإنسان.

فالإنسان هو نقطة البداية، هو المشروع، وهو أيضاً نقطة النهاية، أي الإنسان الكامل المطلوب. إن أجرام العالم نفسها «تنفعل لهمم النفوس إذا أقيمت في مقام الجمعية»[5].

ويقدم «ابن عربي» فهماً ثانياً لسر الإبداع، حيث يؤكد أن كل إنسان له «نسبة إلى اسم إلهي،

1- أريك فروم: الإنسان بين الجوهر والمظهر ص 96.

2- أريك فروم: الإنسان بين الجوهر والمظهر ص 96.

3- الفتوحات المكية 3/ 295.

4- ن. م، ن. ص.

5- فصوص الحكم 1/ 158.

منه يتلقى ما يكون عليه من أسباب الخير»[1].

فنحن، وإن كنا مجالاً لتوجهات الأسماء الإلهية كلها علينا، إلا أننا نتميز عن بعضنا في أن لكل واحد منا اسم إلهي هو الأكثر توجهاً إليه، والأكثر حكماً عليه. وحينئذٍ، فيمكن الوصول إلى المقدرة والخلق والإبداع، بمعرفة الاسم الذي يخصنا، والذي نستطيع من خلاله بالذات، استجلاب أسباب الخير والسعادة والقوة لأنفسنا.

ولفهم الأمر بصفة أدق نضرب مثال الساعة التي يضبط عقربها على لحظة معينة فإذا ما حانت تلك اللحظة، دقت أجراسها ونبهت صاحبها.

كذلك أفراد البشر، لكل واحد منهم اسم إلهي خاص، هو سره، وهو مركز ثقل ذاته، وهو النغمة التي إذا وصل إليها، استطاع تأليف اللحن، لحن ذاته المتناغم. فمن كان الله يرعاه من خلال اسمه تعالى الحق، فإن إبداعه متصل بقضية الحقيقة، فهو يكون الأقدر على فهم المعاني وعلى الغوص إلى بواطن الأشياء وعلى تأسس قضايا المعرفة. ومن كان توجه اسم العدل إليه أكبر، وجدت فيه إمكانية الحاكم الصالح الذي يقدر على أن يفصل في الأمور، وعلى أن يسوس العباد والبلاد. وهكذا الشأن مع بقية الأسماء الإلهية. وهذا في الحقيقة يفسر لنا تلك الظاهرة التي نشاهدها دائماً ولا نجد تفسيراً مقنعاً لها، إلا وهي اختلاف قابلية الخلق منذ سن مبكرة، واختلاف أنماط سلوكهم وتوجهاتهم، الأمر الذي يتجاوز مجرد التربية العائلية والتأثيرات المجتمعية، إلى أن يكون طبعاً حقيقياً، وإمكاناً أصلياً موجوداً في الإنسان. وعلى أساس مما قدمنا، يصبح بإمكان كل الناس أن يصلوا إلى الإبداع أو على الأقل، أن يطوروا قدراتهم ومواهبهم ومؤهلاتهم إذا تفطنوا إلى سر الاسم الإلهي الحاضر بقوة في ذواتهم، الأمر الذي يسميه علماء النفس اليوم بالتفطن إلى نقاط القوة في الذات. فنقطة قوة الذات، سر الله فيها. وسر الله فيها، اسمه الذي وضعه مبدأ لخيرها، وسبيلاً إلى كمالها، ومحققاً لإبداعها.

ولعل هذه الفكرة عن الاسم الإلهي الخاص الذي يرعى كل واحد من البشر تلتقي إن لم نقل تستمد، من فكرة هرمسية الأصل مضمونها إن لكل واحد من العارفين «روحانية» هي

1- الفتوحات المكية 2/ 7.

الملاك الذي يمده بالمعاني والإشراقات. فلقد وجد «عبد الرحمن بدوي» نصا مخطوطاً في «دار الكتب المصرية» وهذا النص «يبين مصدر الكشف عند العارفين والذي يسمى الطبيعة الكاملة (La nature Parfaite) ويتحدث عن الملاك الحارس (L ange Gardien) للفيلسوف أو روحانيته (Spiritualite) وهذا النص منسوب كالعادة لأرسطو غير أنه لا بد أن يكون في الواقع نصاً هرمسياً»[1]. ويعتقد بدوي أن هذه الطبيعة الكاملة «ليست سوى رمز حسي للطاقة الخلاقة للإنسان في أعلى درجاتها»[2]. أما الكيفية الأخرى التي يقدمها «ابن عربي» مفسراً من خلالها سر الفعالية الإنسانية ومبدأ الوصول إلى الذات المبدعة، فتتمثل في الوصول إلى الصورة المحمدية الكامنة فينا. يقول «إن لكل نفس منا حظاً من محمد ﷺ، وهو الصورة التي في باطنه، أعني في باطن كل إنسان منه ﷺ، فهو في كل نفس بصورة ما يعتقد فيه كل شخص. فيدعو له بالصلاة عليه المذكورة ﷺ»[3]. ونتيجة لهذا الدعاء، «تنال تلك الصورة المحمدية التي عنده، تلك الحال المدعو بها بدعائه والصلاة عليه»[4]. معنى ذلك أن محمداً عليه السلام باعتباره الإنسان الكامل المثال، يوجد كإمكان فينا، وكنقطة قصوى في ذواتنا، يمكننا أن نسعى في سبيل الوصول إليها. فإذا اقتربنا من محمد الذي فينا نكون قد اقتربنا من كمالنا، وإذا فعلنا ذلك نكون قد أعدنا مسيرة النبوة وأحيينا محمداً من جديد. والطريق إلى محمد الكامن فينا، هو طريقنا إلى كمال أنفسنا، وإلى ذواتنا في صورتها الكاملة، الأمر الذي يعني أن ذواتنا هي في النهاية، إبداعنا وما ننجزه باختيارنا وعبر مجهودنا. لذلك كله، وافقت السماء على أن يكون محمد فقط أسوة حسنة

﴿لِمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ﴾[5]

وبما أن الله واليوم الآخر كلاهما غيب، فلا إمكان للوصول إليهما إلا عبر الغيب فينا، أي الروح. الأمر الذي يعني إن استعادة مسار النبوة هو استعادة مسار الروح. وفي استعادة الروح، عودة للإبداع، وتمكين لظهور الإنسان الخلاق.

1- A. Badaoui L Humanismc Dans La Pensce Arabe P. 14.
2- Ibid P. 15.

3- الفتوحات المكية 1/ 722.

4- ن. م، ن. ص.

5- سورة الأحزاب: الآية 21.

ويشير «ابن عربي» إلى أن محمداً عليه السلام، هو السر الباطن الذي إذا ظهر في كينونة ما، أصبحت قادرة على أن تصنع المعجزة، وعلى أن تبدع إن كان مجالها إبداعياً لا إعجازياً. يقول واصفاً النبي الكريم «لما توسل به آدم عليه السلام، سلم من الملام، ولما انتقل إلى صلب إبراهيم الخليل، صارت النار عليه برداً وسلاماً، ولما أودعته صدفة إسماعيل فدى بذبح عظيم»[1]. ونواصل على النهج نفسه فنقول، وإذا حضر محمد عليه السلام في أحد المسلمين أصبح الوارث الكامل، آية للعالمين وانتقل من دائرة المقلدين إلى صف المبدعين، القادرين على أن يكونوا كما كان محمد، سبباً لحياة قومهم، وباباً لإنقاذ الإنسان من ظلمات العالم إلى نور الله. هكذا تجلت مسيرة الكمال في عرفان «ابن عربي»، مسيرة إبداع في الوقت نفسه. وتأكد لديه أن «في الإنتاج عين الكمال»[2]. فاعتبر أن الصوفية في جوهرها عمل وطريق. وانطلق في كل عرفانه من مبدأ التوحيد المحرر للذات فأثار المشروع، مشروع الإنسان الكامل وجسد من خلال حياته الشخصية[3]. كما من خلال عرفانه، أنموذج العارف الوارث المحمدي الذي يؤمن تمام الإيمان أن الإيمان بالله هو منطلق الإبداع، وإن الإيمان بمحمد هو مبدأ استعادة الرسالة، وليس ذريعة للتقليد وترك الفعل.

والواقع أن التصوف لم يكن دائماً يحمل هذه الأبعاد الثورية، بل لقد أصبح في عهوده المتأخرة شأنه شأن بقية مجالات الثقافية والمعرفة الإسلامية، بابا للتقليد. وأضحى الصوفية أنماطاً هزيلة من العباد، أذهلتهم مشكلات الأرض عن أنفسهم فظنوا أن في الهروب يكون الالتقاء بالله، ناسين أن الصوفية الأوائل لم يهربوا من الدنيا إلى الله خوفاً منها ومن سلطانها، وإنما اختياراً وقراراً حراً. لم يكن غريباً أن نجد المدارس الصوفية المتأخرة تكرس عقائد الجبر، وتدعو إلى المحافظة على الأوضاع القائمة، وتثني على التقليد وتلغي الإبداع مدعية أنه ابتداع باطل.

فمثلاً نجد «فتح الله البناني» وهو من الصوفية المتأخرين يمجد التقليد ويعتبره درب الصالحين «إذ الخير كله في الاتّباع، والشر كله في الابتداع»[4].

1- «ابن عربي»: شجرة الكون ص 7.

2- الفتوحات المكية 3/ 347.

3- من الملاحظ أن «ابن عربي» لم يعد إلى الأندلس مذ غادرها فقد أصبح بعد ذلك ملكاً لرسالته الإنسانية.

4- فتح الله البناني: نحفه أهل الفتوحات ص 36.

ولم تعد المدارس الصوفية المعاصرة تعنى بتحرير الإنسان بقدر ما بقيت رهينة إرث يكرس المشيخية والكبرياء الكاذب لبعض المدعين، والذل المفرط الكاذب أيضاً لبعض أدعياء الإيمان من «المريدين».

ونعتقد أن ما ذهب إليه «عبد الله العروي» من القول «بالتلازم بين ازدهار التصوف من جهة وانحطاط الدولة من جهة أخرى»[1]. صحيح. وهو فعلاً ظاهرة تاريخية معروفة ومتواترة، لها ما يبررها[2]. فكلما «اشتد الخناق على الفرد، احتد وعيه بالحدود الاصطناعية التي تحد من تصرفاته»[3]. غير أنه لا بد من إعادة الفهم لظاهرة التلازم بين هذين الحدثين، انحطاط الدولة وظهور التصوف.

فليس معنى ذلك دائماً أن التصوف لا يزدهر إبان الانحطاط إلا لأنه الفكر الأقدر من حيث مقولاته على استيعاب الجماهير المسلوبة، والمرشح عن جدارة للعب دور المنظر لهذا الاستلاب ذاته عبر عقائد «الشيخانية» و «الجبرية» وما إليها. إنه يعني أيضاً وهنا نجد أنفسنا نتفق مع العروي»، أن التصوف هو المجال الأرحب الذي يمكن أن يستوعب ثورة ترفض كل شيء، وتغامر بإقامة سلطة الذات أمام سلطة الدمار القائمة، هذه المغامرة التي تنتهي كما يقول العروي، بالتماهي الكلي مع فكرة الحرية»[4]. حيث يمكن القول أننا «نلمس معنى الحرية المطلق في الإسلام عند المتصوفة، لا عند المتكلمين أو الأصوليين»[5]. ويلفت «هنري كوربان» الأنظار إلى شخصية جد مهمة في الدائرة الصوفية هي شخصية «الخضر» عليه السلام، هذا النبي الولي الذي أحيطت حياته بهالة من السرية والغموض جعلت منه شخصية أسطورية من طراز رفيع. ويستدعي الصوفية هذه الشخصية كلما أرادوا أن يدعموا حجتهم تأكيداً لوجود العلم اللدني، مبينين مستندين إلى آيات قرآنية، أن هذا الرجل هو أصدق دليل على أن الله يؤتي العلم من لدنه لمن يشاء، ومؤكدين أيضاً من خلال قصة «الخضر» مع موسى أن علوم الولاية قد تتجاوز أفهام الأنبياء والرسل.

1- عبد الله العروى: مفهوم الحرية ص 22.

2- ن. م، ن. ص.

3- ن. م، ن. ص.

4- ن. م، ن. ص.

5- ن. م، ن. ص.

غير أن كوربان «يشير مستنداً إلى «السهروردي» إلى أن الخضر يمثل أيضاً لدى الصوفية الشخصية المثال (Personne Archetype) وشيخ من لا شيخ له»[1]. وذلك لأنه يبين لكل أولئك الذين اعتبرو «شيخهم» كيف يصبحون مثله هو: بمعنى الشخص الذي بلغ عين الحياة، الشاب الأبدي... الذي بلغ الحقيقة الصوفية الباطنية التي تهيمن على القانون وتحرر من الشريعة الحرفية»[2]...

ولذلك فإن الخضر يبرز في العرفان الصوفي، كشخصية مخلصة يعد ظهورها في حياة الإنسان بتحقق البشارة، بشارة الخلاص. فالخضر هو الذي «يعمد» المريد ويعطيه «الخرقة»[3]. وهو بذلك يدعوه أيضاً إلى أن يعيد هو نفسه مثال الولي الذي آتاه الله من لدنه علماً، والذي سيحظى إن اتبع نفس الطريق بنفس خصال الخضر من حياة وعلم وحرية.

وعليه، فإن حياة الصوفي تصبح في أبعادها العميقة، استعادة لحياة الخضر الذي «يتمظهر بعدد مريديه، حيث يمكن كل واحد منهم من اكتشاف نفسه»[4]. لقد أثبت الخضر لموسى أن الفهم العادي المتوارث للأمور، يغرق الإنسان في أحكام عامية هي في العادة خاطئة وقليلة الأهمية. وأن النظرة الأصدق والأصفى للحياة لا يحققها إلا إنسان انفتح على عالم الغيب فأصبح قادراً على أن ينظر إلى الواقع من خلال المستقبل، وأن يربط اللحظة بجزئيها الماضي والمستقبلي. وهنا في قصة الخضر، يستعاد التأكيد على قيمة حضور البعد الغيبي كشرط أساسي لتأسيس الفهم الكامل والتأويل الصحيح لحياة الإنسان في كل أبعادها الفردية والجماعية والتاريخية. فليس للعارف إذن وقد تفطن إلى سر قوة الخضر الذي أكد وهو يمارس أفعاله في عالم الشهادة، أنه ما فعلها عن أمره، إلا أن يلتحق هو أيضاً بالخضر فيصل فعله وحركته بل وحياته في كل أبعادها، بالله.

إذ ذاك ينفتح المجال لاستيعاب سر القضاء الحاكم على القدر. ويمكن عبر فهم صحيح لذواتنا في مطلق معناها، أن نوجهها وهي في تجربتها المحدودة هذه فوق الأرض، إلى خيرها وصلاحها وما به تكون ذوات قادرة مبدعة. هل لنا أن نقول أخيراً إن الإبداع يكون عظيماً كلما

1- H. Corbin; L imagination Creatrice Dans Le Soufisme D Ibn Arabi P. 49.

2- I. B I. D P. 49.

3- الخرقة: رداء أو قطعة من القماش يقول «ابن عربي» وبعض الصوفية إنهم تسلموها من الخضر شخصياً ثم أصبحت من سنن الطريق حيث يقوم الشيخ نفسه بهذه العملية الرمزية تأكيداً لقبوله المريد في طريق الله.

4- H. Corbin: I Imagination Creatrice P. 49.

كان الاتصال بالله عظيماً، وإن هذه العلاقة الأساسية بالله هي شرط كل علاقة أخرى موفقة سواء بالذات أو بالعالم.

ذلك في الحقيقة ما لا تكشف عن جملة واحدة، وإنما هو الهدف الأساسي من كل مشروع «ابن عربي»، ومن أغلب مؤلفاته. فلا ريب أن أعظم حكمة حاول «ابن عربي» دائماً أن يشعر بها قارئه تتمثل في القول: آمن بالله تكن بقدر الله.

إن الله تعالى يبقى دائماً في عرف الصوفي، منبع الإثارة ومنطلق التوتر، والمستحيل الذي ينقذ المعادلة، والمطلق الذي يحرض على العمل والذي دعانا بنفسه إلى أن نفعل ما نشاء، فهو أبداً على كل شيء قدير. ذلك هو الله الحق، الطرف الثاني للجدل الذي دعا أقواما فقبلوا واجتهدوا «.. أن صاروا يقولون للشيء كن فيكون»[1].

ج- الكامل غاية الوجود:

لاحظنا أن «ابن عربي» ينظر إلى الإنسان الكامل على أنه صورة الله متجسدة في عالم الإمكان، وإنه في مرحلة ثانية خليفة الله الظاهر بالصورة والمؤيد بالكلمة الإلهية. أما الموقع الوجودي للإنسان الكامل، فموقع برزخي يجعل منه مرآة كاشفة عن حقائق الوجود الواجب والممكن في الوقت نفسه.

وبناء على هذا، فلا عجب أن نجد «ابن عربي» يؤكد على أن المقصد الأصلي من ظهور العالم بكل مكوناته، إنما هو الإنسان بل إنه ليتجاوز هذا إلى القول أن العالم كله منذ ظهور أول موجود فيه وهو العقل الأول، كان تأسيساً لمشروع الإنسان. فكل موجود في العالم وكل مرتبة من مراتب الوجود، إنما وجدت لتحمل حقيقة من حقائق الإنسان. وباعتبارها تحمل جزءاً واحداً من هذه الحقيقة، فقد بقي العالم في عماء وظلمة، ولم تنجل ظلماته إلا بظهور النور ممثلاً في الإنسان الذي تجسد حقيقة واحدة حاملة لكل الحقائق السابقة، ومرآة مجلوة كاشفة عنها.

أما الذات الإلهية، فقد كانت في خفاء ووحدة. فلما أحب الله أن يعرف وأن يمكّن لأسمائه أسباب ظهورها، خلق الإنسان فكان مسمى الأسماء ومجلاها الكامل. وهكذا أصبح الإنسان

1- الفتوحات المكية 2/ 135.

يمثل للوجود، معناه وحقيقته وغايته التي ينتهي إليها في تنزله. وهو في هذا على صورة الله الـذي ينتهي إليه الوجود في معراجه. لذلك لخص «ابن عربي» مجمل الأمـر بـين الإنـسان والله في قولـه «فله (الله» النزول ولنا المعراج»[1]. فغاية المعـراج ذات الله تعـالى، وغايـة النـزول ذات الإنـسان. وبين الذاتين،يضطرب بحر الوجود أيما اضطراب.

ويميز «ابن عربي» كما رأينا، في عالم الإنسان بين الإنـسان الكامـل والإنـسان الحيـوان. أمـا الإنسان الحيوان، فيعتبره من جملة الحشرات التي يزخر بها الكـون والمـسخرة للإنـسان الكامـل. وأما الكامل فهو روح العالم. يقول «محيي الدين» مخاطباً الكامل «فإنـك مـن العـالم روح العـالم، والعالم صورتك الظاهرة ولا معنى للصورة بلا روح، فلا معنى للعالم دونك. فإذا ميزت عينـك من الحق ومن العالم عرفت قدرك بمعرفة الحق. وعرفت منزلتك بمعرفـة العـالم»[2]. فالعـالم مـن دون الإنسان الكامل، جسد هامد، ميت لا روح فيه. أما إذا حل فيه الكامل فكحلول الـروح في الجسد إذ ذاك يبدأ البعث ويكون الميلاد. وبما أن الجزء الحي في كل شيء، هو جوهره وأعظـم مـا فيه، فإن الإنسان هو جوهرة العالم وهو سر وجوده وسبب رفعته «إذ لو انفـصل (الكامـل) عنـه (العالم) ما بقي العالم يساوي شيئاً»[3].

ويؤكد «ابن عربي» هذه الحقيقة من خلال الإشارة إلى حال العالم عندما يتركـه الإنـسان إلى الدار الآخرة. إذ ذاك يحدث الزلزال الأكبر وتقوم قيامـة الكـون، الأمـر الـذي يؤكـد أن قـانون الكون ما استقام وعمارته ما وجدت إلا لأجل الإنسان وفي سبيل سـعادته. يقـول «ابـن عـربي» مفسراً قوله تعالى:

﴿وَانشَقَّتِ السَّمَاءُ فَهِيَ يَوْمَئِذٍ وَاهِيَةٌ﴾[4]

«لأن العمد زال وهو الإنسان. ولما انتقلت العمارة إلى الدار الآخرة بانتقال الإنـسان إليهـا، وخربت الدنيا بانتقاله عنها، علمنا قطعاً، إن الإنسان هـو العـين المقـصودة لله مـن العـالم، وأنـه

1- الفتوحات المكية 1/ 41.

2- ن. م 3/ 363.

3- ن. م 3/ 298.

4- سورة الحاقة: الآية 16.

الخليفة حقاً، وأنه محل ظهور الأسماء الإلهية، وهو الجامع لحقائق العالم كله[1]. ونلاحظ إذن أن الإنسان الكامل من حيث منزلته هو سبب ظهور العالم وهو سبب فساده وفنائه.

إن الخراب العظيم الذي سيشهده الكون بانتهاء الجزء الأول من ذكر آدم، أي الجزء الدنيوي من مسيرته إلى ربه، ليس المقصود به تخويف العباد، وإنما هو علامة على شرف هذا الكائن عمد السماء، وأسس نظام أي منظومة. تلك هي الخلفيات الميتافيزيقية لمعنى التسخير الكوني للإنسان، التي تدرس غالباً بشكل مبسط ومبتذل من خلال رؤية الكون وكأنه هبة إضافية منفصلة تقدم للإنسان.

أما هنا في عرفان «محيي الدين»، فالكون لا يستطيع إطلاقاً، أن يملك الشروط الموضوعية لبقائه ونظامه من دون الإنسان، لأن الإنسان لو تمثلنا العالم خيمة، هو عمد هذه الخيمة الذي يقيمها ويحفظ عليها هيئتها ووجودها. فلا عالم من دون إنسان، الأمر الذي يسمح بالقول أن هذا العالم هو فعلاً عالم الإنسان مع ما يعنيه ذلك من تأسيس معنى الاستخلاف الفعلي، وليس كما ينظر إليه عادة على أنه بمعنى التشريف أكثر مما يحمل من أبعاد واقعية. أما من حيث قدره فالإنسان الكامل هو قدر الله تعالى. فالله تعالى، هو الصورة الكلية الجامعة لكل شيء، والإنسان هو الصورة الجزئية الجامعة لعالم الممكن. والله تعالى هو القضاء المبرم أزلاً وأبداً، والإنسان الكامل هو الحق - المخلوق - المطلق في محدوديته. لذلك كله حجب الله الجميع عنه «وما ظهر إلا للإنسان الكامل الذي هو ظله الممدود، وعرشه المحدود، وبيته المقصود الموصوف بكمال الوجود. فلا أكمل منه، لأنه لا أكمل من الحق تعالى»[2].

إن الإنسان الكامل إذن هو الله متجلياً في صورة محدودة، أي إنسانية. وهذا الاكتشاف لوحدة الحق مطلقاً ومحدوداً، هو الذي جعل «الحلاج» يصيح صيحته المشهورة «أنا الحق»، «وأنطق» البسطامي «فهتف» سبحاني».

وهذا الفهم في الحقيقة، جدير بالاهتمام والتفحص. فهو في معناه الأبعد، يعني أن العالم الممكن كله ليس سوى صورة تامة للعالم الحق، ولكن في مجال مختلف. فالحق يتجلى في المطلق،

1- الفتوحات المكية 1/ 125.

2- الفتوحات المكية 3/ 282.

والإنسان يتجلى في الزمان. وعالم الحقيقة يند عن التعين، وعالم الممكنات يحصره المكان. وقد يبدو أن هذا يعود بنا إلى المقولة الأفلاطونية في المثل، إلا أن القضية في الواقع أعمق وأكثر تعقيداً. وهي ولا ريب، من أهم ما يجب أن يركز عليه باحث في عرفان «محيي الدين بن عربي».

أما جوهرة الوجود ودرته البيضاء اللاهوتية، فهو محمد ﷺ هذا النبي الخاتم، الذي احتفى الصوفية بذكره أيما احتفاء، واعتبروا أن مسيرتهم ودربهم، إنما هو اهتداء بسنته وإحياء لوجوده عليه السلام. ومن خلال نظرة «ابن عربي» لـ محمد ﷺ. نستطيع أن نلمس إلى أي مدى آمن الصوفية حقاً أن الإنسان الكامل هو غاية الوجود، وأنه سر العالم، وأنه القرآن المحكم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. وينطلق «ابن عربي» في سرد سلسلة الخلق مبيناً تفاضل بعضهم على بعض إلى أن يصل إلى محمد عليه السلام فيقول «واصطفى (الله) واحداً من خلقه هو منهم وليس منهم، هو المهيمن على جميع الخلائق جعله عمداً أقام عليه قبة الوجود. جعله أعلى المظاهر وأسناها صح له المقام تعييناً وتعريفاً، فعلمه قبل وجود طينة البشر وهو محمد رسول الله ﷺ لا يكاثر ولا يقاوم. وهو السيد ومن سواه سوقة»[1].

فغاية وجود العالم ظهور الإنسان، وغاية ظهور الإنسان، وجود محمد ﷺ. لذلك كان خاتم الدرب ونهاية الطريق، والذكر الأخير الذي استوعب الوجود كله في قرآن شامل، هو الإعجاز عينه، والقصة الكاملة التي لم تعد تحتاج لمزيد. ولم يعد لمن جاء من بعده من دور سوى الاعتبار والاقتداء بوراثة الدرب النبوي الخالد.

ومحمد عليه السلام يتجلى للصوفي، مصباحاً منيراً يكشف ظلمات الوجود بنوره الإلهي، وروحاً يحرك الوجود وينفخ فيه أنفاس الحنين إلى ربه «فهو مصباح ظلمة الكون، وروح جسد الوجود»[2].

ولقد توسع الصوفية في تأويل معنى حضور الذات المحمدية في الكون إلى حد اعتبروا معه أن «الحقيقة المحمدية» تشمل كل مراتب العالم الممكن، وأن الوجود بأجزائه ليس سوى تمظهرات لهذه الحقيقة المحمدية المقدسة، ومهما يكن الأمر، فإن جل التأويلات لحقيقة محمد عليه

1- الفتوحات المكية 2/ 74

2- «ابن عربي» شجرة الكون ص 6.

السلام إن لم نقل كلها، تجعل منه الحقيقة الأخيرة الصافية والمختصرة، التي بالوصول إليها عبر الإيمان به والتأسي بسيرته عليه السلام، يصل الإنسان إلى سر الوجود ويجني ثمرة حياته ويدخل مقام البقاء من بابه الأرحب. ذلك لأن محمداً عليه السلام، هو ثمرة شجرة الوجود التي أفرد «ابن عربي» رسالة في الحديث عنها. ولا ريب أننا مهما أعجبنا بالشجرة، فإن إعجابنا بالثمرة سيكون أشد. وعليه فلا عجب أن نجد «ابن عربي» يلخص أمر وجود الآدمي فيقول «وكان وجود الآدمي، فكانت حكمته (الله) في وجود الآدمي، لإظهار شرف النبي ﷺ»[1].

أما عبد الكريم الجيلي «الذي نجد لديه في أغلب الأحيان صدى لأفكار «ابن عربي» وتأملاته، فهو يركز في وصف مثير على خاصية محمد عليه السلام من حيث هو مجلى للذات الإلهية، يقول فيه «مجلى مرآة الذات، منتهى الأسماء والصفات، مهبط أنوار الجبروت، منزل أسرار الملكوت مجمع حقائق اللا هوت»[2].

غير أنه لا بد من التذكير أن «ابن عربي»، لا يفرق في حقيقة الأمر بين مقام النبي ﷺ وبين مقام وارثه بل يعتبر أن من تمام الوراثة الوصول إلى صحبة النبي عبر متابعة طريقه والالتزام بمحجته وإذا كان نبي المسلمين بهذه المثابة وهذا الموقع الأرفع من العالم، فإن بإمكان الوارث أن يكون هو أيضاً كذلك.

فالإيمان بمحمد عليه السلام، يتمثل في فهم أول، في إحياء سنته، وفي فهم أبعد في أن يكون الوارث نفسه محمدا ﷺ. ذلك هو معنى حديث «محيي الدين بن عربي» عن إحياء محمد، وعن إعادته ﷺ للوجود بعد وفاته بالجسد. وذلك هو معنى طريق الورثة الذي حاول أن يرسم معالمه وأن يؤسس له تاريخه ومعناه عبر كل مؤلفاته، وقبل ذلك عبر حياته هو الذاتية التي جعلها رحلة نحو روح محمد ﷺ. فتمت له الوراثة، وأصبح الختم، صاحب سر الولاية ومنتهاها.

وهكذا فيجب أن لا يغيب عنا، أن محاولات الصوفية المتعددة لإعلاء مقام محمد ﷺ، هي محاولات من أجل الإنسان وأن أيّة درجة وصلها محمد، هي ميراث إنساني عام يحقق عبر هذا الإمام المتقدم، ويصبح بعد ذلك إرثاً للجميع.

1- ن. م ص 5.

2- الجيلي الإنسان الكامل 1/ 3.

لقد قام محمد بالإسراء ثم عرج إلى السماء، ولم يقف إلا عند سدرة المنتهى. فرسم الطريق ووضح المحجة. وليس أمام ورثته من المسلمين سوى أن يتبعوا. فإن وصلوا ووجدوا مقدرة على المزيد فلهم حينئذٍ أن يلعنوا هذا الحد، أما أن أعجزهم اللحاق أو شكل على الأقل تحدياً صعباً دونه الفيافي وقفار الصحاري ما بين المدينة ومكة، فليعترفوا أن في هذا الاتباع رغم ثقل الكلمة على بعض الأسماع، عين الإبداع. ذلك أن رسول الله ﷺ لم ينخ الراحلة إلا حيث وقفت، ولم يقم بنيانه إلا حيث أمر ولم يسكن حنينه إلى ربه إلا بلقائه. ولولا أن المنتهى حق، ما كان له أن يقف عند سدرة المنتهى. وهناك من ذلك «المكان» الأقدس، دعا أتباعه إلى جنة المأوى.

وعبر هذه القراءة تتوضح لنا المقولة الصوفية في الكمال الإنساني، من حيث أن كمال الإنسان هو في تطوره وتحوله في أطواره من إنسان حيوان إلى إنسان كامل هذا التحول الذي يتم عبر مسيرة كبرى، هي مسيرة الإنسان كدحا وصعوداً إلى ربه تعالى.

ولربما كان من الواجب هنا، أن نعلن أن هذه القراءة للحياة الإنسانية من حيث هي حياة ممكن يطلب كماله، ومخلوق يتجه إلى ربه، تبقى دائماً تأويلاً وقراءة مخصوصة وليست بالضرورة التأويل الأوحد ولا القراءة النهائية. ذلك أمر لا شك فيه، فلقد انطلقنا منذ البداية من القول أن كل إنسان لا يمكن له إلا أن يكون تأويلاً خاصاً للإنسانية، التي هي إرث مشترك لكل واحد منا. هذا الإرث العظيم الذي يحررنا من كل شيء ومن كل سلطة، ولكنه أيضاً يطالبنا بأن نكون مسؤولين تمام المسؤولية عن تأويلنا ونتائجه. وذلك في النهاية، معنى رسالة الدين بالنسبة للإنسان. فليس الدين إلا كشفاً لحرية الإنسان من جهة وتأكيداً لمسؤوليته عن هذه الحرية من جهة ثانية. لقد اعتبر المفكر «حسين مروة» أن صور الإنسان الأكبر (الكامل) «التي ظهرت للإنسان في الفكر العربي الإسلامي بالتعاقب عدة عصور، كانت تعني أن هذا الفكر حاول جملة من المحاولات أن يعبر عن ردود الفعل عنده لامتهان الإنسان في ظل النظام الاجتماعي الاستبدادي السائد»[1].

ومعنى ذلك أن هذا الطموح إلى مرتبة الكمال، وأن هذا السعي نحو سدرة المنتهى منتهى الإنسان، ليس سوى شطحات فكر مغترب، وهو سر وجدان ثائر على حدود العصر وعلى

1- حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، بيروت، دار الفارابي ط5، 1985، 2/ 295.

امتهان السلطة القائمة، الأمر الذي أدى بالإنسان إلى البحث عن سلطة أخرى تخصه سمتها أنها ذاتية ولا يمكن مصادرتها. ماذا يمكن أن نرى في هذا التفسير؟ ونجيب لا شيء. فلقد منحت السماء حقاً مقدساً في التأويل لكل إنسان. وليس لنا أن نقف في وجه قراءة باحثة عن الحقيقة. جل ما نريد تأكيده هو أن مقولة الإنسان الكامل تعبر إن أصررنا على اعتبارها إيديولوجيا عن إيديولوجيا إيجابية تحاول أن ترفع مكانة الإنسان، وأن تبحث له عن دور يتجاوز الأرض بكثير إلى ذلك الذي نراه جميعاً ولا يغامر إلا أقلنا بالاتجاه نحوه، إلى السماء.

3- توحيد الإنسان:

لاحظنا أن رحلة «ابن عربي» في الوجود كانت في جوهرها رحلة توحيد. حيث أن العارف الذي يتكشف على كل أبعاد الوجود، وكل مكوناته، والذي يكتشف التنوعات التي لا حد لها للحق، والتجليات التي لا حد لها للمعارف، سرعان ما يحدد هدفه، ويجعل من غايته بلوغ الواحد الأول، أصل التنوع ومصدره. وبالوصول إلى الوحدة، يمتلك العارف مقدرة التوحيد، فيؤوب في رحلة ثانية تضم أعلى الوجود إلى أسفله، وتلحم المعاني بالمباني، والحق بالخلق، حتى نخلص أخيراً إلى وحدة كاملة حقيقية وأصيلة، هي وحدة الوجود.

هذا الدرس الذي يكشفه الوجود في التنوع والوحدة، هو نفسه الذي يقع اكتشافه من خلال الذات الإنسانية بل لعل اكتشاف الصوفي لحقيقة ذاته ووحدتها الأصلية هو الذي سيقوده إلى معرفة سر وحدة الوجود. فالإنسان هو صورة الوجود ومرآته الصافية التي لا تخفي شيئاً، ولذلك فإن أوضح التعريفات التي يعرف بها «ابن عربي» آدم عليه السلام كونه «الحق - الخلق». وهذا يعني أن الإنسان يحوي على مستوى وجوده، وعلى مستوى معارفه، وعلى مستوى وجدانه تنوعات واختلافات وتعدداً وانقساماً لا نهاية لها.

فعلى مستوى الوجود، رأينا أن الذات الإنسانية هي جماع كل موجودات العالم من حيث ظاهرها. أما باطنها فهو صورة الحق.

وعلى مستوى المعارف، فالإنسان يستطيع بعقله أن يستوعب المعارف الأرضية، وبروحه أن يكون على صلة بالعرفان اللدني، الإلهي المصدر.

أما وجدان الإنسان، فهو صورة للوجود في اضطرابه واهتزازه في كل أحواله وأبعاده. وإذا كان الأمر كذلك، فكيف يتوحد الإنسان في ذاته؟ وكيف يصطفي من هذا الخضم حقيقته وهويته الواحدة المتحدة؟

والإجابة على هذا السؤال لا يقدمها «ابن عربي» في جملة، ولا في فقرة ولكنها تستنتج من مجمل عرفانه، ومن مطالعة شاملة لمقولته في الإنسان، الأمر الذي نزعم أننا حاولنا القيام به في الفصول السابقة، فلقد تبين لنا أن رحلة الإنسان في ذاته تنقسم إلى ثلاثة أنواع من التوحيد.

أما المستوى الأول، الذي تنطلق منه الذات بحثاً عن حقيقتها فهو مستوى الكيان. هنا وكما لاحظنا، ينفجر الكيان ليجد أبعاده مبعثرة في كل الكون، الأمر الذي يحدث لديه ذعراً وخوفاً فظيعاً لا يلبث المريد أن يؤمن بوجوب تجاوزهما إلى العمل الفعلي من أجل توحيد الكيان وضم أجزائه إلى بعضها بحثاً عن كله.

أما المستوى الثاني فهو مستوى العرفان، وهنا أيضاً يكشف الكائن أنه لا يمتلك ملكة واحدة للإدراك، ولا يستوعب المعارف من خلال آلة واحدة، الأمر الذي يجعله يتقبل معارف شتى تختلف اختلافاً تاماً من حيث قيمتها ومعانيها، وقد تتضارب في محتواها واتجاهاتها. الأمر الذي يحدث بلبلة حقيقية تجعل الذات تقف أمام هاوية أخرى: الضياع الشامل الذي يهدد بهجمة العدم في غياب حقيقة واحدة موثوقة.

وهنا ينطلق المريد في رحلة إسراء ومعراج في سبيل توحيد الحقيقة، وفي سبيل الوصول إلى حقيقة واحدة هي أم الحقائق وأصل كل معرفة، الأمر الذي يتحقق بتجلية آلة الإدراك الأهم والأخطر لدى الكائن، وهي القلب. فالقلب بما هو مسكن الروح، هو الأقدر على أن يقبل كل التجليات التي تترى بلا حد، وأن يضمها جميعاً في إطار عرفان واحد لدني يؤسس يقيناً شاملاً بشأن الذات والعالم. ونصل إلى المستوى الثالث للذات هو الوجدان الذي قلنا إنه يضطرم بمشاعره كما يضطرب الوجود بموجوداته. ففي كل حركة في الوجود، تحدث هزة في الوجدان، الأمر الذي يجعل من التوتر الشديد الذي يمزق الذات ويصل بها إلى حد اليأس، معاناة يومية. ولا يلبث العارف الذي توحد كيانه وتوحد عرفانه أن يصل إلى توحيد وجدانه بربطه بحقيقة واحدة هي العبودية التي تعطي شعوراً واحداً هو ذلة الأبد الكاشفة عن سعادة الأبد.

وعبر هذه المسيرة التوحيدية، التي هي مسيرة حرية في نفس الوقت، نصل إلى الإنسان الذي تحرر من الكثرة إلى الوحدة، ومن الأوهام (أوهام التعدد والاختلاف) إلى الحقيقة، والذي خرج من الظلمات (الكثيرة) إلى النور، نور ذاته الواحدة المتحدة. إذ ذاك تتم صلاته، ويصدق توجهه إلى قبلة ذاته. يقول «ابن عربي» مشيراً إلى رمزية تقيد الصلاة بجهة واحدة «وإنما قيدنا (الصلاة) بجهة واحدة عن الجهات لإزالة الحيرة والالتفات، وإشارة إلى فضل الجمع على الشتات»[1].

وأهم نتائج اجتماع الإنسان في ذاته، وصوله إلى كماله المنشود، الذي يعني أولاً وبالذات، تحقيقه للصورة الإلهية في ذاته، وإذ يصبح على الصورة، فإن الكامل الواحد، يستطيع أن يرى الله الواحد. وأن يوحده بالتالي التوحيد الخالص البرئ من كل شرك وربوبية. فلا إمكان لشهود كمال الربوبية إلا بحضور كمال العبودية.

وإذا كان الله الواحد قد وحد بوحدته الكاملة قانون الوجود المطلق، فإن الكامل الواحد هو الذي سيوحد بوحدته الكاملة أيضاً قانون الوجود الممكن، وعبر الوحدة يحكم الكامل العالم الممكن، كما يحكم الله تعالى عبر وحدته كل شيء.

ذلك هو الإنسان الكامل الخليفة، غاية الوجود، والذي بظهوره يتم تحقيق القصد الإلهي الأسنى بظهور العلم المحدث بذاته تعالى، المكمل للعلم القديم من خلال الوجود المحدث الظاهر على صورة الوجود القديم. وفي ظل الذات الكاملة المتحدة، يصبح التقسيم اعتبارياً. فلا وجود إلا للحقيقة الحاكمة على كل شيء.

فإن تحدثنا عن كيان وعرفان ووجدان، فليس ذلك إلا من باب التقسيم المنهجي وإلا فإن الكامل هو واحد بالأصالة، وحدة الاسم الله. وعلى نفس هذا المنهج في تمثل أحدية الإنسان يسير «الجيلي» في خطة إنسانه الكامل، الذي يعتبره أعظم مجلى للأحدية الإلهية وأصفى مظهر لها يقول مخاطباً الكامل «وليس لتجلي الأحدية في الأكوان مظهر أتم منك إذا استغرقت في ذاتك ونسيت اعتباراتك وأخذت بك فيك عن ظواهرك، فكنت أنت في أنت، من غير أن ينسب إليك شيء مما تستحقه من الأوصاف الحقية، أو هو لك من النعوت الخلقية فهذه الحالة من الإنسان، أتم مظهر للأحدية في الأكوان»[2].

1- «ابن عربي»: تنزل الأملاك، ص56.

2- الجيلي: الإنسان الكامل 1/ 25.

هل يمكن أن ينظر الإنسان إلى ذاته من دون اعتباراتها؟

ونصوغ هذا السؤال التحدي في صيغة أوضح فنقول هل يمكن أن ينفذ الإنسان إلى ذاته الحقيقية كما هي أزلاً وأبداً دون أن يخضع لذرة من أحكام ذاته التاريخية ؟.

وهذا السؤال هو إعادة في الحقيقة للسؤال الوجودي حول إمكانية رؤية المطلق (الله) من خلال الزمان. وسواء أكانت الإجابة بالإيجاب أو بالسلب فإن الجيلي و «ابن عربي» وغيرهما من كبار الصوفية لا يتراجعون في القول أن الاستجابة الناجحة لهذا التحدي، هي الشرط الوحيد للكمال وهي العلامة الحاسمة على تحصيله. فما لم يمكن اكتشاف الروح في الجسد، تماماً كما وقع اكتشاف الله في العالم، فلا سبيل إلى حقيقة الذات. ولا مفر عندئذٍ من التصدع والانشقاق، ومن النزول إلى عالم الكثرة والفساد. إن الروح هو الذات المحض البسيطة التي تشارك الله تعالى أبديته، ولذلك فهو من دون تاريخ. من هنا فإن الجسد يحاول عبثاً أن يبني الأنا على التاريخ ما لم يصل إلى جوهره الحقيقي اللا تاريخي، أي الروحي. فلا إمكان لمعرفة صحيحة بالزمان إلا من خلال المطلق. فإذا عرفنا المطلق ألغينا الزمان. ولا إمكان، وهذا في الحقيقة أمر صحيح، لتبرير وجود الجسد إلا إذا اعترفنا بالروح، فإذا تم ذلك، اتجهنا بطبيعتنا إلى إلغاء الجسد، وإعلان الاكتفاء بالروح. وذلك في الحقيقة معنى الموت الاختياري، وهو أيضاً المعنى الأبعد للشهادة، حيث لا يجبر الجسد على الفناء جبراً، وإنما يكون ذلك بإشراف الروح نفسه على هذا المشهد، وبيقينه أنها لم يعد في حاجة إلى حياة بالواسطة ما دام قد وصل إلى نبع الحياة. لذلك كان ذلك الموقف شهادة، أي اعترافاً مبنياً على تحقق.

هل معنى ذلك إلغاء هذه التجربة الجسدية، وتحقير هذا الجسد الإنساني؟ تلك في الحقيقة قراءة مبتذلة وجاهلة لهذا الإنجاز الصوفي الكبير على مستوى الإنسان، إنجاز مشروع الروح. والدليل على ذلك أن «ابن عربي» أعلن أن أهم علامات الكمال، إعطاء كل جزء في الذات حقه وحظه من الوجود.

وإذا كان البعض لا يمكن لهم أن يروا في الخروج عن الوضع (الجسد) سوى محاولة يائسة بل لا يتورعون عن وصفها بالكاذبة فإن الصوفية و «ابن عربي» على رأسهم تحدثوا من مقام الجمع، فأعلنوا أن ظهور الروح في الإنسان بكل ما يعنيه ذلك من ملامسة آفاق اللامحدود، ومن

تأسيس فعلي لإمكانية الخلود، لا يعني إطلاقاً كبت الجسد ومحقه، على العكس إن الجسد يرى وضعه ككيان محكوم بالتاريخ أي بالصيرورة والفناء، على صورة حقيقية لا زيف فيها. فالروح إذ يهيمن لا يخفي عن هذا الجسد شيئاً، ولا يعده بإنقاذ وهمي، وإنما يمكنه من أن يتحقق، وأن يتحمل إمكانه بكل ثبات ويقين.

ذلك أنه من الصعب جداً، بل من المستحيل أن نقبل كبشر أننا مجرد فقاعات عائمة على بحر الوجود، وأننا مجرد أجساد تفنى. وإذا كان البعض حاولوا أن يتشجعوا ليحملوا هذا الرعب على كواهلهم فقد ضجت وجوديتهم قرفاً ورعباً، ويأساً وقلقاً. إذ ذاك، كان لا بد من يقين يعطي لهذه الحضرة الجسدية ولهذا الوجود التاريخي للإنسان شجاعة القبول والاعتراف. القبول بالوضع، فكل جسد هو وضع وحدّ وانحصار، واعتراف بالنهاية. فكل صيرورة هي مهما تحركت، فناء وعدم وموت.

ونقول، إن الإنسان لا يستطيع أبداً أن يعترف بكل هذا دفعة واحدة، إلا إذا وقف وراء كل هذا، أي إذا ضمن خلاصه عبر درب آخر يؤدي إلى الأبدية والخلود. تلك أيضاً حقيقة أخرى من أهم حقائق فلسفة التحرير الصوفية، جديرة بالتأمل والاعتبار. هل لنا أن نشير هنا إلى أن رياضات الروح، قد أعطت الجسد مقدرات تكاد تكون خيالية. ذلك في الحقيقة ما نستنتجه ونحن نلحظ اليوم أن أغلب الرياضات المقصود بها تنمية قدرات الجسم وتحقيق صحته وتوازنه، قد نشأت في أحضان فلسفات الطهر والخلاص، ومن خلال مجهودات رهبان وعارفين جعلوا من حياتهم الدنيا سلوكاً إلى الحقيقة الأخرى.

ولا يعني هذا التحديد لفعاليات كل من الروح والجسد، إقامة فصل جوهري وتأسيس لمنطق الخلاف والتضاد، ففي صلب مقولة الوحدة الشاملة لا يوجد اختلاف إلا قصد إظهار الحقيقة، ولا تنوع إلا من أجل التعريف بالوحدة. ولذلك فإن وجودنا بالجسد، هو الفرصة الحقيقة التي تتاح لكي نوجد بالروح، وحياتنا هذه فوق الأرض، هي مقدسة ما دامت هي السبيل لتحقيق حياتنا الأخرى. فالجسد شرط الروح، والدنيا شرط الآخرة. حينئذٍ، تنتفي معايير التفاضل لتحل معايير الفعالية. ويضعف سؤال القيمة ليستقر سؤال الخلاص. لذلك، فالعرفان لا يقدم أحكاماً، بقدر ما يقدم وسائل وأسباباً للخلاص، ولا يحلل حقائق إلا من أجل

الوصول إلى النتائج. فكل علم بالإنسان، هو من أجل خلاص الإنسان. لقد أصر «محيي الـدين» على تحقيق توحيد كامل للإنسان في ذاته، فأقام بنيان عرفانه لتأسيس المزاوجة بين الحـق والخلـق وبين الغيب والشهادة في الوجود عامة، كما في حياة الإنـسان خاصـة. وعنـدما اسـتطاع أن يجـلي فكرة الإنسان الكامل، صورة الوجود، راع بعض البـاحثين أن هـذا الإنـسان يحـوي كـل شيء، ويضم في داخله المعادلة بطرفيها الأمر الذي عدوه تجاوزاً لمعطيات الحقيقة، وتأسيساً للاستحالة. يذهب «هانز شيدر» إلى أن فكرة الإنسان الكامل عنـد «ابـن عـربي» إن عـبرت عـلى شيء فعـلي انغلاق صاحبها على ذاته، وانحصاره في كيانه يبحث فيه عن حقائق الوجود كلها، الأمـر الـذي يجعل من هذا المذهب تعبيراً عن الذاتية في أعلى مظاهرها. فبينما عبرت تجربة الحلاج الحيـة عـن التقابل بين اللاهوت والناسوت الأمر الذي جعل منها تجربة متوترة إلى أبعد الحدود، نجد لـدى «ابن عربي» اعتداداً بالذات صادراً «عن فكر لا ينعكس أبداً إلا على نفسه، وعن ذاتيـة تنـشد في ذاتيتها اللازمة الضرورية للألوهية، والتجلي الذاتي الإلهي ومعنى العالم كذلك»[1]. وهذه الذاتيـة «لا تعرف شيئاً غير نفسها، وترتفع هي نفسها إلى مرتبة الكل»[2].

ومن الواضح هنا أن «هانز شيدر» يحاكم فكرة الإنسان الكامل استناداً إلى مقـولات عقليـة واضحة، ناسياً أن هذه الفكرة هي منذ البداية، ثورة على المفهوم العقلاني للإنسان الـذي يعطيـه حداً أعلن «ابن عربي» أنه يرفضه. وأن مفهوم «الحيوان الناطق» إن سمح بتعريـف ذات، فـذات الإنسان الحيوان. أما الإنسان الكامـل، فحـده بالـصورة الإلهيـة. وفي إطـار مـن هـذا التعريـف الجديد، تتوسع أبعاد الذات الإنسانية لتضم الحق والخلق معاً كما شهدنا في تعريـف آدم، ناهيـك أنها تنبني على حامل ميتافيزيقي، هو فكرة وحدة الوجود التـي لا تعـترف بالتقـسيم الاعتيـادي للعالم إلى ذوات وموضوعات. وإذا كان «شيدر» قد لاحظ أن الله والعالم يمـثلان أبعـاداً داخليـة تضمها على نحو معين، شخصية الإنسان الكامل فذلك لأن الإنسان لا يمارس تجربة موضـوعية بالمعنى المتعارف للكلمة، فالموضوع المقابل هنا بقدر ما يبدو أنه خارج الـذات، يتكـشف رويـداً رويداً أنه داخلها. فالله المطلق يظهر بـدءاً كحقيقيـة تتجـاوز الـذات، وعـبر التجربـة، يكتـشف

1- هانز هينوش شيدر: نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين مصدرها وتصويرها الشعري ص71.

2- ن. م، ن. ص.

الإنسان الإلهي في نفسه متمثلاً في الروح، فيظهر مطلقه فيه لم يغب عنه، وإن كان من قبل غير شاعر به. أما العالم فهو يتجلى لنا كوجود موضوعي أيضاً، لكن تجربة الإنسان الصوفية توضح له أن العالم بكل مكوناته هو بعض تكوينه، وأنه لا يوجد مخلوق لا يحمل الإنسان بعض حقيقته. وعلى هذا، فإن الله والعالم يختفيان فعلاً كما قال «شيدر» لكي يظهرا بعد ذلك في نسيج جديد، هو نسيج الذات الإنسانية الموحدة. وإذا كان «إنسان ابن العربي قد حدد على أساس أنه ماهية كلية تنطوي في وعيها»[1]. فإن ذلك البعد الكلي هو الذي يؤسس مبدأ الكمال الإنساني عند «ابن عربي»، الذي عرف أنه لا إمكان لبناء مقولة في الكمال، إذا كان الإنسان يفتقد بعض أبعاد الوجود وبعض حقائق المعرفة. أن شجرة واحدة من جنة الوجود إذا امتنعت عن الإنسان أصبحت تحدياً يهدد بالجهل والضعف، ويشعره بذلة الكيان. وكانت بالتالي، الأساس الذي تبني قوة الدمار (الشيطان) انطلاقاً منه، أنظمتها لتركيع هذا الكائن وإسقاطه إلى أسفل سافلين ولقد فعلت. هنا ومن خلال هذا المشهد، يتبين أنه لا مجال للخلود في أعلى عليين، دون أن يكون الإنسان على وضع من المعرفة التامة ومن الحرية الكاملة، أي أن يكون وجوداً كاملاً غير منقوص. إذ ذاك يستقيم الخلود الذي لا يهدده الفناء، والحياة التي لا تشقى بالموت، والكمال الذي ألغى اليأس.

فلا إمكان لبلوغ الجنة من غير الكمال، بل إن الجنة نفسها ليست سوى جنة الكمال وتمام النور. حتى أننا لنجد المؤمنين يوم القيامة يقولون:

﴿...رَبَّنَا أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا...﴾[2]

غير أن ما غاب عن «شيدر» ملاحظته، هو أن الكمال الذي دعا إليه «ابن عربي» هو كمال الممكن، وهو تحقيق صورة المطلق في دائرة ممكن مطلق لتقابل الصورة الصورة، والعلم العلم، والوجود الوجود، وهذا في الحقيقة، ما لا تسيغه فلسفة عقلية قائمة على الحد، ومنحصرة في الوضع.

1- شيدر: نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين ص67.

2- سورة التحريم: الآية 8.

ويبقى بعد ذلك أن نطرح السؤال: إلى أي مدى عبرت فكرة الإنسان الكامل عن جوهر المفهوم الإسلامي للإنسان؟ وإلى أي حد كانت منسجمة مع روح الحضارة الإسلامية؟.

يذهب عبد الرحمن بدوي «إلى أن فكرة الإنسان الكامل» قد كشفت في تطورها عن مصير الإنسان في تلك الحضارة (الإسلامية): أعني عن مطامعه ومصارعه، عن ملاهيه ومآسيه».

ويضيف «والفكرة (الإنسان الكامل) بدأت دنيوية وانتهت أخروية، في تواز تام مع مآل الروح العربية، التي استهلت وجودها حية قوية، أعني إنسانية، ثم خرت صريع العلة الأولى القاتلة، علة الاستقطاب الذي مزقها فأسلمها في نهاية المطاف إلى قوى خارقة، أعني لا إنسانية»[1]. ويقصد بدوي بذلك، أن فكرة الإنسان الكامل كانت صورة حية لواقع الإنسان العربي الذي أبدع الحضارة وأعلن الهيمنة على العالم في فترة أولى، ثم تراجع إلى مواقع التبعية والتخلف في مرحلة ثانية، إذ ذاك أصبح التصوف ملجأ «لشحاذي» المشاعر وأصبحت فكرة الكمال عصاباً للعظمة Delire de grandeur يكشف عن شدة هوان الذات، وعن عمق شعورها بالتبخيس والقهر واليأس، وهذا في الواقع هو ما آل إليه التصوف فعلاً.

فالتصوف يظهر كممارسة إبداعية في مجال الوجود والمعرفة، عندما يمارسه أناس يفقهون، ويصبح مدخلاً للترهات والأباطيل وباباً للتلاعب بحقائق الدين، عندما تمتلئ «التكايا» بألوف الجهلة الذين جعلوا من قضية الحقيقة مادة للمتعة ومجالاً للتسلية والإدعاء.

غير أن أغلب المفكرين والنقاد اهتموا بالبحث عن جذور فكرة الإنسان الكامل، أكثر من اهتمامهم بتحليل أبعادها ومعانيها العميقة لا سيما في ظل الثقافة الإسلامية فـ «هانز شيدر» يذهب إلى أن فكرة الكامل تجد أصولها الحقيقية في الفلسفة الإيرانية القديمة التي تحدثت عن الإنسان الأول المخلص «والذي اختاره الله ليكون له عوناً على الجن، يرسله في الكفاح ضدهم[2]. هذه الفكرة التي ستتكرر بعد ذلك في مذهب «ماني». ويشير أيضاً إلى أن ثقافات عديدة أولى مثل الثقافات الهيلينية والآرامية التي شكلت ما يمكن تسميته «بالحضارة

1- عبد الرحمن بدوي: الإنسان الكامل في الإسلام ص1.

2- هانز شيدر: نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين مصدرها وتصويرها الشعري ص25.

السحرية»[1]. كان لها التأثير الأكبر في إنضاج فكرة الكمال الإنساني «التي بلغت كمال نموها في الغنوص الإسلامي»[2].

ويعيد «بدوي» نفس التأكيدات التي ذكرها «شيدر» بشأن أصول فكرة الإنسان الكامل حيث يقول «إن فكرة الإنسان الكامل أو الإنسان الأول، قد نفذت إلى الغنوص الهيليني ومن هناك إلى العقائد الإيرانية القديمة لتصل في النهاية إلى الفكر العربي»[3].

ويشير «بدوي» إلى أنه بالإمكان عقد مقارنات مفيدة بين «فكرة الإنسان الكامل وبين النظرية المسيحية في عيسى كإله أصبح إنساناً»[4].

والواقع أن هذه الإشارة في محلها تماماً. فعيسى عليه السلام قد برز حتى من خلال الآيات القرآنية، كإنسان معجزته في ذاته وقوته (إبراء الأكمة والأبرص وإحياء الموتى) تستند إلى تأييد إلهي لا حد له، وتبرز إلى أي حد يمكن للإنسان فعلاً أن يمتلك قوة ومقدرة لا يمكن أن توصف إلا بكونها إلهية.

أما عبد الرحمن بن خلدون «فيؤكد أن فكرة «القطب» الصوفية ليست في أصولها سوى تكرار ذكي لفكرة «الإمام» الشيعية ويعلق على هذا قائلاً «فانظر كيف سرقت طباع هؤلاء القوم (الصوفية) هذا الرأي من الرافضة ودانوا به. ثم قالوا بترتيب وجود الأبدال بعد هذا القطب، كما قاله الشيعة في النقباء[5]. وفي نفس السياق من الربط بين عقائد الشيعة وأفكار الصوفية في الإنسان الكامل، يبين أبو العلاء عفيفي أن فكرة «ابن عربي» عن الإنسان الكامل مستمدة من رأي «إخوان الصفا» في «الإنسان المطلق»[6]. ولا ريب أن هذه المقارنات بين فكرة الإنسان الكامل في العرفان الصوفي ولا سيما لدى «ابن عربي»، وبين نظريات مشابهة في ثقافات وحضارات أخرى تكشف لنا عن مصادر «ابن عربي»، وعن أوجه تأثره بما درس وقرأ رغم أنه

1- ن. م ص11.

2- ن. م، ن ص.

3- A. Badaoui: L, Humanisme dans la pensee Arabe p.15.

4- I.B.I.D P.21.

5- ابن خلدون: المقدمة، الدار التونسية للنشر والدار العربية للكتاب 2/ 592.

6- أبو العلاء عفيفي: من أين استقى محيي الدين بن عربي فلسفته التصوفية ص27.

شأنه في ذلك شأن أغلب الصوفية، يرفض أن يعترف بمصدر لعرفانه غير التجليات الإلهية لكن الأمر الذي يجب الانتباه إليه هو أن هذا الرجل ذا قدرة غريبة لا على استيعاب ما يصل إليه من علوم وثقافات فحسب، بل على إعادة صياغتها بما يجعلها دعماً لأفكاره وتصوراته الأساسية سواء على مستوى الوجود أو على مستوى الإنسان. ثم إن «ابن عربي» باعتباره صاحب فلسفة محكمة وحكمة متكاملة، قد استطاع أن ينحت مصطلحاته من داخل الثقافة العربية الإسلامية، الأمر الذي لم يقدر عليه الفلاسفة الذين سبقوه وبخاصة الأرسطيين منهم. ولا ريب أن أصالة المصطلح لها أكثر من دلالة على عمق تجذر عرفان «محيي الدين» في أصوله الأساسية، وهي القرآن والسنة والإرث الثقافي العربي الإسلامي. ولذلك فيجب أن لا تذهب بنا المقارنات إلى حد سلب الأصالة عن أفكار هذا العارف الذي نذر وجوده لعرفانه وبحث دائماً عن الإبداع، إبداع الفكرة وإبداع المنهج، إلى الحد الذي زخرت معه مؤلفاته بغرائب الأفكار وبالنادر العزيز من أساليب إنتاج الفكر وتحقيق المقولات.

إن فكرة الإنسان الكامل الذي أقام «محيي الدين» دعائمها وجعلها من أهم مرتكزات مقولته في الإنسان، لا تستند إلى أصول خارجية إلا بقدر محدود. أما من حيث جوهرها، فهي نتيجة عملية استثمار جريئة للحقائق والمعتقدات الدينية الإسلامية الأكثر وضوحاً والأكثر تداولاً في الوقت نفسه. فهي تستند في أهم أبعادها على فكرة وجود الله، هذا المطلق الذي إذا اعترفنا بوجوده، نكون قد كسرنا إلى الأبد أبواب النهايات وحطمنا الحدود، حدود الذوات والكلمات والأشياء.

إن الله بالنسبة لصوفي ثائر، هو مصدر ثورته المشروعة على كل قيد في أي مجال. ثم أن فكرة الكمال، تقوم على محاولة إثارة السؤال بإلحاح حول الروح. ما معنى أن نكون مخلوقات تحتوي على روح الله؟ وما هي أبعاد ذلك على تكويننا وعلى صيرورتنا وإلى أي مدى يمكن للروح أن تدفع حدود إنسانيتنا وأن تحرضنا على طلب الكمال؟

كل هذه الأسئلة وغيرها، تجعل من هذا المخلوق الذي يحوي روح الله، مبعث إثارة دائمة ومجالاً لسؤال صوفي لا ينتهي.

ولا يغيب عنا دور عقيدة الغيب الإسلامية في التهيئة لمثل هذه الصياغة لنظرية الإنسان الكامل. إن عقيدة البعث والخلود مثلاً، لا يمكن أن تكون موضوع نظرة إقرارية باهتة وميتة من قبل صوفي نافذ البصيرة، متوثب لتجلية الحقيقة.

ما معنى أن نكون مخلوقات خالدة، مشاركة لله في أبديته؟ وكيف يمكن للممكن أن يصبح مطلقاً؟ وما هي شروط ذلك.

وهكذا فإن في العقيدة الإسلامية باعتبارها عقيدة بعث وخلاص، وباعتبارها مقولة في الحقيقة، من الإثارة ما يكفي لطرح السؤال حول الإنسان، بل لتأسيس مبحث الكمال الإنساني كموضوع من صلب موضوعاتنا الإسلامية المهمة. أخيراً، هل كانت نظرية الإنسان الكامل كما جلاها «محيي الدين بن عربي»، محاولة لإعادة طرح مبحث الإنسان وبالتالي للنفوذ من جديد إلى أسباب الإبداع وشروط البعث في عصر اتسم بالانهيارات وبالتشرذم والسقوط، بعد فترة عزيزة من التمدن والحضارة عاشها المسلمون الأوائل، أم أنها كانت تعبيراً يائساً عن الرغبة في رفض السقوط الحضاري حتى ولو كان ذلك بإعلاء الفرد وجعله مملكة كاملة بديلاً عن المجتمع والتاريخ؟

لا ريب أننا لن نجد إجابة واحدة عن مثل هذا السؤال، وهذا ما لاحظناه بالفعل ونحن ندرس أبعاد فكرة الإنسان الكامل في هذا الفصل. غير أننا نؤمن أن الجميع لا يختلفون في أن إثارة السؤال حول الإنسان، تبقى رغم نوعية السؤال المطروح ومهما كانت نتائجها، دليلاً على عمق الشعور بالأزمة، أزمة الذات والمجتمع.

وتلك في الحقيقة، من أهم مميزات وعلامات مقولة مفكر جاد، وإنسان مهموم يشعر بأن دوره تجلية الحقيقة وإظهارها لا تغطيتها وإخفاءها كما يفعل فقهاء البلاطات عبر عصور انحطاط تاريخنا الإسلامي العريض.

الفصل الثالث

معنى الحياة: الإنسان المنتمي إلى الوجود

لاحظنا سابقاً أن هناك تلازماً بين تحقيق الحرية وبين الوصول إلى معنى الإنسان، حيث لا انكشاف للذات في كمالها إلا عبر مسار التحرر الوجودي والمعرفي. ونصل الآن إلى حقيقة أخرى ثالثة تتصل بالحقيقتين السابقتين. فإذا كان معنى الإنسان يتجلى من خلال تجلي الحرية، فإن معنى الحياة ينكشف ضرورة بظهور معنى الإنسان.

معنى ذلك أننا أمام ثلاثة تجليات متشارطة تكشف كلها في حال تمامها عن تجل واحد أكبر، هو تجلي عالم الإمكان بكل مراتبه في شرطه الإنساني الأعلى. فالحرية سبيلنا إلى معرفة ذواتنا، وذواتنا دليلنا إلى الحياة وسبيلنا إلى فهم معناها. ولذلك فإذا كان من الثابت أنه لا ذات بلا حرية، فإنه من الثابت أيضاً أنه لا حياة بغير ذات.

وفي غيبة الذات يغيب معنى الحياة، وتصبح ممارسة الكائن للوجود مجرد «مصادفة» عابرة أو «عماء» لا مفهوم، أو جحيم لا يطاق. وفي كل ذلك نجد أنفسنا أمام مفاهيم غريبة عن الحياة في معناها الإيجابي الدافع والمؤسس للوجود لا المتعاطف مع العدم.

وإذا كان الإنسان قد تجلى في عرفان «محيي الدين بن عربي»، إنساناً كاملاً تتجاوز أبعاده المحدود إلى اللا محدود، وتحلق روحه صاعدة نحو الأبدية ومتهيئة للخلود بالانخراط في أصل جوهرها الإلهي الخالد، فإن الحياة تتجلى تبعاً لهذا المفهوم، في الإنسان وجوداً واحداً مستمراً على ما هو عليه من أزله إلى أبده، ووحدة متناسقة ينتفي فيها الشذوذ والاختلاف، وخلوداً يلف كل شيء، وبقاء هو سمة كل ذات داخلة في الوجود. فحيث الوجود لا عدم وعند البقاء لا فناء. لذلك تتأسس فلسفة الحياة على فكرة البقاء، تماماً كما قامت وجودية الإنسان على فلسفة الكمال.

وبإعلان البقاء كعقيدة أبدية لا يمسها المحو، يضمن الكمال مجاله الأصيل والحقيقي. فلا كمال في مجال تحقيق نسبي. وتلك أيضاً حقيقة أساسية من حقائق الوجودية الصوفية.

هكذا تبرر عقيدة البقاء كتتمة وجودية لعقيدة الإنسان الكامل، لكي تكتمل حينئذٍ فلسفة الإنسان في عرفان وحدة الوجود، وذلك بتكسير الحد في المستويات الثلاثة: مستوى الكائن، ومستوى مجاله، ومستوى حركته. وبذلك تقوم فلسفة الوجود الإنساني عند «ابن عربي» كمقابل منطقي لفلسفة الوجود الإنساني الإلحادية المنطلق. فهناك، في دائرة الفلسفة الإلحادية، يقوم الحد (العدم) لكي يحكم الكائن ومجاله وحركته أيضاً، ولكي ينفي كل إمكانية في التعاطف مع الوجود المحرر من الشروط. لذلك لم يكن من الغريب أن تنتهي فلسفة الإنسان في المشروع الحضاري الغربي المعاصر القائم على «ميتافيزيقا» مادية، إلى تأسيس أزمة الإنسان ذي البعد الواحد. والأمر يبدو في غاية المعقولية بالنسبة لفلسفة تنظر لوجود العدم. إن تناظراً ومقارنة بين فلسفة الإنسان ذي البعد الواحد في فلسفة العدم، والإنسان المنتمي إلى الوجود ضمن عقيدة البقاء، تبدو الآن مطلباً من الضروري إنجازه كشفا عن نهايات الذات، وعن حقيقة المآل ونهاية الرحلة التي هي أيضاً نهاية المعنى وتأويل الوجودية الإنسانية الأخير.

1- الإنسان ذو البعد الواحد: أزمة التأسيس:

قامت الحضارة الغربية المعاصرة كبناء فلسفي وحضاري واجتماعي جديد عندما قطعت مع الغيب سواء أكان ذلك على المستوى الكوني أو على المستوى الإنساني. بذلك أصبح منهج التجريب منطق التعامل الوحيد مع الكون وتطورت بقية المناهج في دائرته وعلى أساس من منطقه المادي الأصلي.

ولم تفلت مباحث الإنسان من هذه الصياغة الجديدة للمفهوم الكوني والقائمة كما أسلفنا على إنكار أو في أحسن الأحوال، عدم الاكتراث للبعد الغيبي.

وتحولت نشاطات الإنسان لتصبح رويداً رويداً، مجالاً لتقنين واسع النطاق حاول دمج الإنسان في الطبيعة كعنصر من عناصرها لا يختلف عنها بالجوهر. وقامت علوم الإنسان لتعلن خضوع الكائن المتمرد نهائياً لمنطق العلم ولحدود التجربة وعندما كان الفلاسفة يعلنون في كل حين عن قطيعة جديدة بين العقل والواقع أو بين الفلسفة والعلم، كان الروح الإنساني في الحقيقة، هو الذي يواجه مصيره المحتوم: التغييب في منظومة المعرفة المادية.

ورغم أننا مقتنعون أنّ توجيه نقد شامل للحضارة المعاصرة ما زال مبكراً بعض الشيء، ولا سيما وهي لا زالت تحكم العالم وتفرض أسلوبها ومنطقها على بقاع الأرض، إلا أن أمراً جديراً بالاهتمام والملاحظة أصبح بالإمكان تسجيله وتقييمه. لقد بدأ الكون يتمرد، وفي الوقت نفسه لم يعد الإنسان قادراً على التجلد وعلى إخفاء حقيقة أن «الوعد العظيم»[1] الذي بشرت به الحضارة الحديثة لم يكن سوى أحلام وأوهام لا تغني عن الواقع الأليم بحال. هذا الواقع الإنساني الجديد، هو واقع دفع فاتورة الحساب نتيجة للقيام بأكبر محاولة إيديولوجية حاولت تغطية حقيقة الكون والإنسان وتأسيس المنطق الأحادي البعد لإرضاخ الوجود لعملية انحصار جبرية ما لبث أن نفاها، وهو ساع حثيثاً لتحطيمها. ولقد قامت أكثر من محاولة لنقد واقع الإنسان في إطار الحضارة المعاصرة. ولعل الماركسية أن تكون إحدى أهم هذه المحاولات رغم أنها لم تفلت أيضاً من طابع العصر، طابع الأحادية الذي أصبح إطار النظر والفهم والتقييم.

فما هو مضمون فلسفة البعد الواحد؟ وكيف أصبح الإنسان أخيراً صريع هذه الفلسفة. وانتهت فكرة الحرية الميتافيزيقية بكل عبثها وآمالها وجنونها في الوقت نفسه، لكن لتنبعث الفلسفة الجديدة. فلسفة الإنسان ذي البعد الواحد التي سرعان ما أخذت اسمها ومعناها الصحيح حين عبر عنها بكونها على الأصح، أزمة الإنسان ذي البعد الواحد.

للإجابة عن هذا السؤال نقف عند ثلاثة مشاريع نقدية نقدر أنها من أهم الدراسات التي عالجت أزمة الإنسان المعاصر، وكشفت عن الدمار الذي أحدثته الرؤية الكونية الأحادية البعد على روح الإنسان وعلى معنى الحضارة.

الدراسة الأولى تتمثل في الكتاب القيم الذي ألفه «هربارت ماكوز»، والذي عنوانه «الإنسان ذو البعد الواحد».

والدراسة الثانية لعالم النفس الألماني الأصل «اريك فروم «Erich Fromm» وهي بعنوان «أن نملك أو أن نكون» وقد ترجمت إلى العربية تحت عنوان «الإنسان بين الجوهر والمظهر».

أما المحاولة النقدية الثالثة فهي من إنجاز «محمد أبو القاسم الحاج حمد» وقد ضمنها كتابه

1- اريك فروم: الإنسان بين الجوهر والمظهر ص21

«العالمية الإسلامية الثانية» في محاولة منه لتقديم مشروع حضاري بديل وعبر هذه المحاولات الثلاث، تختلف المنطلقات وأساليب النقد، غير أن الاتهام كان يوجه دائماً إلى المنطق الأحادي في إنجاز مشروع الإنسان والحضارة.

يقوم نقد «ماركوز» للمجتمع الصناعي المعاصر على أساس من كشف الإيديولوجية الخفية التي تحكمه. ففي حين كان المنهج الأحادي يعمل على إخضاع الطبيعة وكذلك الإنسان باسم «العلمية» و «الموضوعية»، وفي الوقت نفسه الذي برزت فيه إنجازات التقنية على أنها إنجازات محايدة، كانت الإيديولوجية الأحادية تعمق حضورها، وتحكم كل عملية التقدم الإنساني وتوجهها نحو نهاياتها المفروضة.

صحيح أن المجهود العلمي كان يقوم كنقيض للموروث الإيديولوجي، حتى لقد أصبح العداء الإيديولوجيا سمة العصر. ولم تعد هذه العبارة تعني أكثر من محاولة تغطية الحقيقة وإخفاء الواقع عن الإنسان، ولكن في حين كان التنظير قائماً على أشده لنفي التعسف الإنساني على الحقيقة، كان الواقع يبني أيديولوجيته أيضاً. يقول «ماركوز» ولكن إذا كان الواقع قد امتص الإيديولوجية فهذا لا يعني أنه لم تعد هناك إيديولوجيا. بل يمكننا القول على العكس، أن الثقافة الصناعية المتقدمة أكثر إيديولوجية من الثقافة التي سبقتها»[1] ويشرح «ماركوز» ذلك بكون «الايديولوجيا تحتل مكانها اليوم في صيرورة الإنتاج بالذات»[2]. فالنظام الإنتاجي الراهن القائم على استغلال الإمكانات التكنولوجية إلى حد أقصى، لا يعبر في تطوره وتعقده وفي عملية انتشاره وتوسعه كنمط عالمي، عن عملية صيرورة طبيعية، بقدر ما يكشف عن «عقلانية» منظمة هدفها، إخضاع الإنسان، تماماً كما وقع إخضاع الطبيعة. ولكن هذه المرة العقلانية داخلية، أي تبرز ملامحها من خلال نفس عملية الإنتاج لا من خارجها. تلك هي «العقلانية التكنولوجية»[3] ويؤكد ماركوز أن «الجهاز الإنتاجي والسلع والخدمات التي ينتجها «تبيع» أو تفرض النظام الاجتماعي من أنه مجموع»[4]. وهنا يظهر بعد آخر من أهم أبعاد المشروع الحضاري المعاصر، إنه

1- هربارت ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، دار الآداب، ط3، 1988 ص 47.

2- ن. م، ن. ص.

3- هربارت ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد ص 47.

4- ن، م، ن. ص.

ربط الأغلبية الساحقة من البشر بمنظومة علاقات اجتماعية موحدة، الأمر الذي يؤسس بعديا، وحدة المنطق والتفكير والاتجاه. «إن وسائل النقل والاتصال الجماهيري وتسهيلات السكن والطعام والملبس والإنتاج المتعاظم لصناعة أوقات الفراغ والإعلام، إن هذا كله تترتب عليه مواقف وعادات مفروضة، وردود فعل فكرية وانفعالية معينة تربط المستهلكين بالمنتجين ربطاً مستحباً بهذا القدر أو ذاك، ومن ثم تربطهم بالمجموع»[1].

ذلك التعميم الخطير الذي استطاع أن يصبح واقعاً بفعل المقدرة التكنولوجية للإنسان المعاصر، هو الذي أوحى «لعبيد» هذه الحضارة أنهم أصبحوا سادة بمجرد شعورهم أنهم أصبحوا يشاركون المجموع في الانتفاع بإنجازات التقنية وبآخر إبداعات العلم.

والحقيقة، أن هذا المنطق في فهم الأمور ينطوي في نظر ماركوز على تزوير كبير. فمن ناحية، لا يمكن أن يخفي هذا التعميم لنمط الحياة المعاصرة حقيقة وجود العبيد، ولا حقيقة أن المستغلين ما زالوا يمارسون أدوارهم. وإذا كان عبيد الحضارة الصناعية المعاصرة قد أصبحوا عبيداً متسامين، إلا أنهم «يبقون عبيداً»[2] وذلك لأن «العبودية لا تتحدد بالطاعة ولا بقوة الكدح، وإنما بالإنسان المحول إلى أداة وإلى شيء»[3]. كما أكد ذلك «فرانسوا بيرو».

ومن ناحية أخرى، يكشف هذا التعميم عن خطورة الايديولوجيا الصناعية التي تصر على نفي الاختلاف والأهواء والأذواق «الخاصة» لتربط الجميع بـ «النمط» أي «بالإنجاز» القابل للتعميم. إن نجاح عملية التعميم يقتضي أولاً بالذات تربية الإنسان النمطي، وإخضاع نوازع الثورة والحرية فيه، إلى عملية تدجين واسعة تنهي في النهاية عملية تمرده لتجعله عبداً مطيعاً لا يخالف هواه ولا فكره هوى وفكر المجموع.

غير أن هذا «التزييف» الخطير كما وصفه «جورج طرابيشي» لم يزيف حاجات الإنسان المادية فحسب، بل زيف أيضاً حاجاته الفكرية، فكره بالذات»[4]. لقد وقع ازدراء الفكر ضمن

1- ن، م 47-48.

2- هربارت ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد 68.

3- ن. م، ن. ص.

4- راجع مقدمة كتاب الإنسان ذو البعد الواحد ص13.

مشروع تصفية كل أشكال النشاط الإنساني النقدي وتحت راية مقاومة الإيديولوجية، ولكن هل انتفت الإيديولوجية؟ يجيب طرابيشي بالسلب قائلاً: «كل ما هنالك أن المدينة التقنية أصبحت هي الإيديولوجية. وأبرز وجوهها من هذه الزاوية، المذهب العاملي في الفيزياء والمذهب السلوكي في العلوم الاجتماعية. والسمة المشتركة الأساسية لهذين المذهبين، هي الالتزام بالواقع المعطى أو القائم ونبذ المفاهيم الشمولية أو النقدية التي تهدد بالكشف عن بعد آخر لذلك الواقع»[1]. وعبر منطق الواقعية ورفض سلطة الإيديولوجية مهما كان مصدرها، يتحكم منطق المجتمع الصناعي القائم عن «السيطرة» و «الرقابة» عبر منتجاته نفسها ويتأسس الوعي الزائف بحقائق الأشياء ولكن هذا الوعي يبقى «عديم الإحساس بما فيه من زيف».[2]حينئذٍ «تخلق قيم الإعلان والدعاية طرزاً للحياة. وهو بلا أدنى شك طرز الحياة أفضل من السابق، ولكنه من هنا بالذات يكتسب مناعة ضد كل تغيير نوعي. وهكذا يتكون الفكر والسلوك الأحاديا البعد».[3] وهنا أيضاً تبرز إحدى أهم سمات المجتمع الأحادي البعد وملامحه، إنه «الطابع العقلاني للاعقلانية»[4] فأن يغمر الإنسان بسيل من المنتجات التي تقدم له قسراً وعبر منهج تأثير وإيحاء ناجع، على أنها بالفعل ملبية لصميم حاجاته ومحققة لرغائبه ولطموحاته، فذلك معنى العقلانية الصناعية المتأسسة أصلاً على لا عقلانية فاضحة. تلك اللاعقلانية الخفية هي التي ستسمح بظهور إنسان أعمى يرى الرفاه في الشقاء»[5]. ويسمح بإخضاع أخص رغباته ونزواته للتنظيم والرقابة». فما الترويح عن النفس، واللهو والعمل والاستهلاك حسب إيحاءات الدعاية، وحسب ما يحبه الآخرون وبغض ما يبغضونه إلا حاجات كاذبة في أغلب الأحيان[6]. تلك الحاجات الكاذبة والتي يحاصر المجتمع الصناعي كل محاولات فضحها باسم مقاومة الإيديولوجيا، هي التي تؤسس أبداً ضمانة استمرارية سيطرة الفلسفة الأحادية البعد، فلسفة

1- ن. م، ن. ص.

2- ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد ص13.

3- ن. م، ن. ص.

4- ن. م ص 45.

5- ن. م ص41.

6- ن. م، ن. ص.

المجتمع الصناعي المستغل، المتخفية وراء «العلم» و «موضوعية دراسة الأشياء». وعليه، فإن «ماركوز» يؤكد أن التقدم التقني قد ارتبط منذ البداية بمنطق «السيطرة» و «الرقابة»، وأن «لوغوس» التقنية ليس سوى «لوغوس العبودية المستديمة»[1].

لقد «كان في الإمكان أن تكون قوة التكنولوجيا قوة محررة عن طريق تحويل الأشياء إلى أدوات، ولكنها أصبحت عقبة في وجه التحرر عن طريق تحويل البشر إلى أدوات»[2].

الإنسان الآلة، ذو البعد الواحد المعطى له من خارج، بعد الخضوع التام والاستجابة اللامشروطة للعقلانية التكنولوجية الحاكمة، هو الإنسان الذي أنتجته الحضارة المعاصرة، وكأنها بذلك تشير إلى أحادية مشروعها الذي انطلق من مقولة ضرورة هيمنة التكنولوجيا على الطبيعة ليصل إلى فلسفة هيمنة الإنسان على الإنسان. ويؤكد ماركوز أن التلازم بين الهيمنتين قائم وحقيقي. ففي «الوقت الذي تشدد التكنولوجيا قبضتها وهيمنتها تدريجياً على الطبيعة نجد أن الإنسان يشدد قبضته وهيمنته تدريجياً على الإنسان»[3]. وبهذا يكشف مشروع الحضارة الصناعية المعاصرة في هيمنتها على العالم، عن إيديولوجيته الخفية ومنطقه العميق، منطق الصراع والاستغلال كما يحدده «الحاج حمد» على ما سنرى لاحقاً.

إن الإنسان ذا البعد الواحد كما يكشف عنه ماركوز، هو ذلك المخلوق الذي وقعت تصفية أهم أبعاده الذاتية لكي يستلب باسم «العقل العام» وباسم «حياد الإنجاز العلمي»، ولكي يرضخ أخيراً للمجتمع القائم مسلماً بسيطرة الواقع المعطى ومعلناً في الوقت نفسه بغباء مريع، زيف التطلع والثورة والمخالفة.

هذا الإنسان الذي باع روحه خوفاً من الإيديولوجيا الغيبية، هو الذي يغيب اليوم في اعتى أزمة يمر بها الإنسان الحديث: أزمة الإنسان ذي البعد الواحد. ولقد حاول ماركوز أن يطرح الحل، وأن يعود إلى البحث عن أصول لقيام نظرية نقدية متكاملة متأثراً في ذلك بانتمائه للمدرسة الماركسية. ولعله أيضاً أن يكون قد نبه إلى قيمة أولئك الخارجين عن «طاحونة العصر»، من

1- ن. م، ن. ص.

2- ن. م ص191

3- ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد ص 264

المنبوذين والفقراء والعاطلين عن العمل... كشرائح اجتماعية قادرة على الثورة على المجتمع الصناعي المغلق. ولكنه مع ذلك أصر على أن المرحلة الراهنة من تطور المجتمع الصناعي لا تسمح بمثل هذا التغيير. يقول «إن النظامين المادي والثقافي في المرحلة الراهنة من تطور المجتمعات الصناعية المتقدمة ينفيان هذه الضرورة، إذ توجد في هذا المجتمع عوامل عديدة تحول دون ولادة ذات جديدة: قدرة النظام وفعاليته، واندماج الفكر والصبوات اندماجاً تاماً بالواقع وبالسلوك المفروض»[1]. معنى ذلك أن نرقب تمام الدورة الحضارية الراهنة التي تقودها العقلانية التكنولوجية. وصحيح أننا نجد لدى ماركوز إيماناً بإمكانية تأطير القوة التكنولوجية تأطيراً جديداً مخالفاً، إلا أنه مع ذلك لم يبدع في إعطاء الحل بقدر ما أبدع في كشف الداء، داء الحضارة الراهنة المتمثل في الفكر الأحادي البعد.

أما «ايريك فروم» فقد حاول أن يقدم نقداً شاملاً لإنسان الحضارة الغربية الراهنة، انطلاقاً من إقامة فصل جوهري على مستوى الذات بين شخصية قائمة على التملك وشخصية منتمية إلى الكينونة. وما يميز فروم هو أنه يتجاوز التصنيف التقليدي للإنسان بحسب الاستقطاب الحضاري إلى إنسان شرقي وآخر غربي، لكي يبحث داخل الذات الإنسانية مستعيناً باختصاصه في مجال علم النفس، عن الجوهر المؤسس لطبيعة قناعاتنا الوجودية واختياراتنا الحضارية الكبرى.

ويميز فروم بين شخصية التملك وشخصية الكينونة انطلاقاً من تحديد العنصر الأهم في بناء الذات، وفي دائرة اهتمامنا الوجودي والمعرفي. يقول: «والفارق بين الكينونة والتملك ليس بالضرورة هو الفارق بين الشرق والغرب، ولكنه بالأحرى الفارق بين مجتمع محوره الأساسي الناس وآخر محوره الأساسي الأشياء»[2]. فالإنسان المعاصر الذي أسفرت عن ظهوره، حضارة الاستهلاك، هو الذي قبل نهائياً بمنطق العصر واندمج في اللعبة الكبرى السائدة في كل مكان. لعبة التنافس على ملكية المال، الشهرة، والسلطة[3]. التي أصبحت «الموضوع المسيطر على

1- ن. م ص 262.

2- اريك فروم: الإنسان بين الجوهر والمظهر ص39.

3- ن. م، ن. ص.

الحياة».[1] وعليه، فإن فروم لا يجد صعوبة في تحديد الانتماء الوجودي لإنسان العصر الصناعي والمتمثل في ربط مداه الوجودي بمقدار ملكيته فـ «هوية المستهلك المعاصر تتلخص في الصيغة التالية: أنا موجود بقدر ما أملك وما استهلك».[2] وعليه، فإن الاستهلاك هو المنطق الظاهر والأسلوب العملي للتعبير عن عمق الارتباط بالملكية. فـ «الاستهلاك هو أحد أشكال التملك، وربما هو أكثرها أهمية في مجتمعات الوفرة الصناعية المعاصرة»[3]. وقد حاول فروم أن يصل إلى خفايا النفسية الاستهلاكية، باحثاً عن المبررات العميقة التي تكرس هذا المسلك الذاتي تعمم كما أكد ذلك ماركوز من قبل، عبر الدعاية والإعلان وعبر ضغوط العقلانية الصناعية ليصبح نمطاً عاماً للحياة الإنسانية. وأهم ما يميز النزعة الاستهلاكية كما يقرر فروم، كونها بلا حد. «فالنزوع للاستهلاك هو نزوع لابتلاع العالم بأسره»[4].

والإنسان الاستهلاكي «هو الرضيع الأبدي الذي لا يكف عن الصياح في طلب زجاجة الرضاعة»[5].

أما المنطق الخفي الكامن وراء هذا النزوع المدمر، فهو الإحساس بارتباط بين الاستهلاك وبين الملكية. فما نستهلكه هو بالفعل ما نملكه، وما لا يمكن أن ينتزع منا. والنشاط الاستهلاكي هو الدليل على أننا نملك فعلاً أشياء، وأننا قادرون على ملكية المزيد. وعليه، فبمقدار ما نمارس هذا النشاط، بمقدار ما يتبين لنا أننا فعلاً نملك سلطة. فعبر الاستهلاك اللامحدود يمكن أن نحصل على سلطة بلا حد. وكلما تحدد مجال الاستهلاك، كلما كان ذلك دليلاً على نقص في سلطتنا، أي في حريتنا إزاء الناس والعالم. ولا بد أخيراً أن يوصل منطق الاستهلاك هذا إلى نهاياته الخطيرة، إلى الذات لكي يلتف حولها. حينئذٍ، يشعر الكائن أنه غريب عن ذاته وأنه يرغب رغبة لا محدودة في امتلاكها أي في استهلاكها، أملاً في تحصيل تآلف نهائي معها. لذلك لا تبرز

1- ن. م ن. ص.

2- ن. م ص47.

3- اريك فروم: الإنسان بين الجوهر والمظهر ص47.

4- ن، م، ص46.

5- ن. م، ن. ص.

الذات بالنسبة للإنسان المعاصر المصنوع ضمن شروط حضارة الاستهلاك، إلا كشيء نملكه. وتبعاً لهذا، يتركز في الأغلب مفهوم ظاهري عن الذات يضم إنجازاتنا في دائرة المجتمع، ولا يتجاوز بحال حدود المنطق الاجتماعي في الموقف من الذات. يقول فروم مبيناً وضع الذات في أسلوب الملكية» وتصبح ذاتنا أهم موضوع لإحساسنا بالملكية، لأنها تشمل أشياء عديدة: جسدنا واسمنا ومكانتنا الاجتماعية وممتلكاتنا (بما في ذلك معارفنا)، والصورة التي لدينا عن أنفسنا، والصورة التي نرغب في أن تكون لدى الآخرين عنا».[1]

هكذا تتشكل ذاتنا من مزيج من صفات حقيقية مثل المهارات والمعلومات وأخرى زائفة بنيت من أوهام حول نواة حقيقية. غير أن النقطة الأساسية هي أن الاهتمام ليس بمحتوى الذات، وإنما في الإحساس بأن الذات شيء يملكه كل منا، وأن هذا الشيء هو أساس الإحساس بهويتنا.[2]

إن نفي الذات في حدود معرفتنا بها، هذه المعرفة المنفية في حدود علاقتنا بالمجتمع وفي حدود أحكامه عنا، هو في النهاية المعنى الحقيقي والعميق للاغتراب عن الذات الأصيلة، بما هي وجودنا المحرر رغم شروطه، والانحصار في الذات المشروطة بالآخر ممثلاً في العالم والمجتمع..

وهذا معنى النظرة الأحادية إلى الذات التي تجعل منها نهائياً، مجالاً مكشوفاً أي ذاتا تابعة للمجتمع والتاريخ، وترفض كل بعد آخر وجودي لا تاريخي في تحقيق تصورنا لأنفسنا.

وإذا كانت المغامرة الوجودية اليوم تنحصر في حدود السعي المبتذل لامتلاك مزيد من الأشياء، ولاستهلاك كل شيء أملاً في توسيع دائرة الذات، وبالتالي في الحصول على مجال أرحب من الحرية، فإن الشعور المناقض بالرعب خوفاً من فقدان أنفسنا نتيجة لفقدان ما نملك، هو الشعور الغالب على إنسان العصر سواء أكان ذلك لا شعورياً أم في دائرة وعيه وإحساسه. ماذا يبقى من الذات إذا فقدنا ما نملك؟ لا بل إن السؤال كما يراه فروم، يطرح المسألة الوجودية بقضها وقضيضها إذا تهددت الملكية.

1- أريك فروم: الإنسان بين الجوهر والمظهر ص73.

2- ن. م ص73-74.

إن الكائن الذي فقد ما يملك، سوف يتراجع إلى سؤاله الوجودي الأكبر، وسيسأل نفسه بجدية جديرة بالرثاء: من أكون حينئذ؟

ويجيب فروم «لن يبقى سوى شاهد مهزوم، متضائل مثير للشفقة، شاهد على أسلوب حياة خاطئ».[1]

إن الرعب العظيم الذي نضحي بالوقوع فيه عندما نقبل بحصر قيمة الذات في حدود ما تملك، لا يمكن له إطلاقاً أن يفارقنا لأنه ليس بعيداً عن ما نملك. على العكس، إن كل ما نملكه مهما اتسع وازداد، يذكرنا أكثر بما لا نملكه، ناهيك عن محدودية وفناء ما بأيدينا. وهكذا، فالشعور الذي يحكم إنسان العصر والذي ينغرز في أعماق كيانه هو أيضاً شعور واحد لدى الجميع.

يضيف فروم في نص مثير: «فحيث أني يمكن أن أفقد ما أملك فأنا بالضرورة في قلق، وخوف دائمين من إمكان حدوث هذا. أنا في خوف من اللصوص، والتقلبات الاقتصادية، والثورات والأمراض والموت. كذلك أنا في خوف من الحب والحرية والتطور والتغيير، وفي خوف من المجهول. هكذا أنا دائماً في خوف وقلق أعاني من أمراض الذعر والوسوسة المزمنة، ليس فقط من فقدان الصحة وإنما من فقدان أي شيء آخر أملكه. هكذا أتحول إلى كائن مشغول بالدفاع عن نفسه، موسوس، وحيد، تتملكني الحاجة لامتلاك مزيد من الأشياء التي انشد فيها مزيداً من الحماية.»[2] فالإنسان في أسلوب الملكية، يفقد إلى الأبد حقه في الحرية بعد أن حدد ذاته بالشرط ممثلاً في هذا الآخر، المجتمع الاستهلاكي الذي لفت إيديولوجيته جل أرجاء العالم. إن سعادته نفسها لا تتأسس إلا كشعور متشارط، أي كإنجاز على حساب حزن الآخرين.

فالسعادة عند هذا المخلوق تتمثل «في تفوقه على الآخرين، وفي قوته. وهي في التحليل الأخير، تكمن في قدرته على أن يغزو ويسرق ويقتل».[3]

1- فروم: الإنسان بين الجوهر والمظهر ص117.

2- ن. م، ن. ص.

3- فروم: الإنسان بين الجوهر والمظهر ص84.

هنا تبرز المفارقة من جديد: إن الإنسان الذي كبلته إيديولوجيا المجتمع الصناعي الاستهلاكي المعاصر، يعمل ومن خلال الإيديولوجيا نفسها، على تخريب الوجود الإنساني نفسه. صحيح أنه يتوهم أنه يقضي على الآخر الذي نفاه في فلسفة المجتمع الأحادية الجامعة، ولكن التحليل الأخير يكشف أيضاً أنه في أسلوب حياته التدميري هذا، إنما يقضي أولاً وبالذات على نفسه. لذلك يبدو «فروم» واثقاً من حقيقة أساسية وهي أن المجتمع الاستهلاكي هو الذي ينتج أدوات هلاكه، وأن الإنسانية في إطار من فلسفة الملكية، لن تؤول حضارتها إلا إلى خراب ماحق للجميع. هل هناك أمل في إحداث تغيير ما؟ إن فروم لا يتوانى عن الإجابة بالإيجاب، ولكنه ينطلق في سبيل مشروع حضاري جديد من الشرط الأصلي لإنجاز أي تغيير، من الإنسان. فمن دون إنسان جديد لا إمكانية لقيام مجتمع جديد.

وهكذا نعود إلى الأسس مرة أخرى لتنكشف لنا طبيعة الأزمة، أزمة الإنسان المعاصر التي أبرز ماركوز أبعادها الاجتماعية الحضارية، وركز فروم على خلفياتها النفسية، على أنها أزمة تأسيس معرفي بالأصل.

ما هي الأسس المعرفية العميقة التي أدت آثارها في سياق دورة حضارية كاملة، إلى ظهور الإنسان ذي البعد الواحد المأزوم؟. هنا نجد أنفسنا قريبين من مفكر آخر يحاول عبر منهج آخر بديل، أن يحلل الأبعاد المعرفية لحضارة قامت على أساس القطع بين الغيب والشهادة والفصل بحسب تعبيره بين القراءتين: القراءة الكونية والقراءة الموضعية.

يذهب «محمد أبو القاسم حاج محمد» إلى أن العالمية الأوروبية، قد قامت انطلاقاً من استحداث نظرة جديدة إلى الإنسان والكون في إطار من فلسفة شاملة أعادت تركيب البناء الوجودي وتأسيس المحتوى المعرفي للإنسان. هذه النظرة الجديدة تقوم أساساً على حصر الوجود في العالم المنظور، ونفي كل بعد غيبي آخر يمكن أن يداخله. هذا المفهوم الكوني انعكس على مفهوم الإنسان الذي أصبح ينظر إليه ككائن طبيعي منحشر ضمن الأبعاد الكونية وليس متعالياً عليها. وهذا المفهوم المزدوج للكون وللإنسان ضمته فلسفة وجودية شاملة أطلق عليها الحاج محمد اسم فلسفة الموضع أو «عقيدة لاهوت الأرض».

وتقوم فلسفة الموضع على قاعدة معرفية رئيسية تتمثل في حصر المعرفة في حدود المعلومة

العلمية الموضعية، ونفي إمكانات الوعي الأخرى الخارجة عن الرقابة العلمية أو في أحسن الأحوال، تهميشها وعدم الاكتراث بها. أما النتيجة التي ترتبت على هذا المنهج التجزيئي في تصور الوجود وفي معرفة الإنسان، فتتمثل في ظهور تصور ضيق محاصر لكل من الكون والإنسان. يقول حاج حمد «قد ضيق الإنسان حدود الوعي على نفسه حين عمد إلى حصر ذاته بعلمه. فجعل ظواهر ما يعلم في الحركة قيداً علمياً على وعيه تبطل خارج حدوده كل أنواع المعلومات والمدركات».[1] وما أحدثه الإنسان من حصر على مستوى وعيه بذاته، عممه على الكون. فقد «حاول كذلك سبر الغور الكوني بفكر محدود».[2] وكانت النتيجة أنه لم «يخرج إلا بفهم جزئي موضعي لا تستقيم معه الحقائق في كليتها».[3]

ويؤكد حاج حمد أن «ارتداد الإنسان الذاتي إلى فكر المعلومة الموضعية في المكان الجزئي (الظاهرة)، لا ينتج عنه إلا طمس لأبعاد الكونية في التجربة الإنسانية وتقييد لفعالية الإنسان بتقييد فعالية الوجود نفسها في البدء.[4] «ويؤكد أيضاً أن هذا التحول بالإنسان من معناه الخلقي إلى معناه الطبيعي ككائن طبيعي. والتحول بالكون من معناه الخلقي الإنساني إلى معناه المادي المجرد».[5] إنما هو مترتب أساساً، عن اتجاه العالمية الأوروبية إلى خيار الاتحاد بالطبيعة ونفي البعد الغيبي في تركيب كل من الكون والإنسان على السواء.

هذا الاختصار المدمر، والذي ينطوي بالفعل على خيار إيديولوجي قوامه إعلان هيمنة المنطق المادي، والذي وجد صياغته الفلسفية المثلى في المنظومة الفلسفية الماركسية كما يقرر حاج حمد، هو الذي هيأ لظهور معنى جديد للإنسان قوامه نظرة أحادية لا ترى فيه أكثر من حيوان أدمي بقدرات علمية خارقة، ولكن من دون روح. وترتب عن هذا المفهوم القائم على مصادرة إيديولوجية خطيرة، نتائج مريعة منعت الإنسان من بلوغ بعده الوجودي الصحيح، وحصرته ضمن أحياء الأرض يعتصره قانون الفراغ ويؤول بناؤه إلى الفناء، شأن كل موجود أرضي بلا

1- محمد أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية ص96.

2- ن. م، ن. ص.

3- ن. م، ن. ص.

4- ن. م، ن. ص.

5- ن. م، ص 47.

مصير. هكذا أدى رفض الغيب في معناه الكوني (الله)، إلى رفضه في مستواه الإنساني (الروح). فنتج عن ذلك استحالة التواصل مع الوجود في أبعاده الرحبة. وأصبح الإنسان عاجزاً عن رؤية أي معنى آخر يتجاوز الظواهر الموضعية والمعاني الظاهرية للوجود. فلم يعد الإنسان «يرى في الكون ثغرة ينفذ إليه منها إشعاع خارجي. بل إن وصله ينكره. وإن خرج من ذاته يستغربه، فهو من الأرض وإلى الأرض. بداية من مجهول ونهاية في مجهول... أوليس الإنسان جزءاً في هذا البناء الكوني الذي اكتشفه ثم تمثله؟... وما وراء ذلك ليس سوى (غيب) مجهول لا إثبات له في الواقع الموضوعي ولا دلالة عليه...»[1]

لماذا انتفى الإنسان لنصبح أخيراً بإزاء «الكائن الطبيعي» أو «الحيوان الأدمي»؟ هنا تبرز أزمة الأسس في أهم نقاطها أي في أساس التأسيس نفسه.

ويجيب حاج حمد «مبيناً سر الأزمة، إنه الانحصار المعرفي في حدود المعلومة العلمية. واتخاذ القناعات الوجودية والحضارية تبعاً للنتائج الفلسفية لهذه المعلومة. يقول: «المعلومة العلمية في شكلها الموضعي حين تؤول فلسفياً، تختصر الإنسان وعلاقاته الكونية. فلا يعود الإنسان قادراً على الرؤية الشاملة والتعامل مع حقائقها وقد أسر نفسه بالرؤية الموضعية، وتحول معها من إنسان إلى كائن طبيعي. هذا الانزلاق له نتائجه الخطيرة جداً في التركيب السلوكي الإنساني[2] إن الأزمة في أساسها معرفية، ومنطلقها الأصلي مصادرة إيديولوجية حصرت وعي الإنسان الكوني والذاتي فيما يقدمه العلم الموضعي، ومنعت أية محاولة لتأسيس وعي شامل بالوجود يتجاوز حدود المتاح عبر التجربة العلمية والتحليلية وأن لم ينفها، إلى آفاق أخرى يستطيع الإنسان عبر استحضار ما أطلق عليه حاج حمد «جملة الوعي» أن يتمثلها ويستيقنها.

هنا، وعبر هذا التحليل نستطيع أن نفهم لماذا تمكنت المدنية التقنية من أن تصبح إيديولوجية الإنسان المعاصر، ولماذا نفى الإنسان عقله ولكن لكي تحكمه «العقلانية التكنولوجية» وتجعل منه الكائن النمطي الذي يستعاد بنفس الأبعاد في جل أفراده. ونستطيع أن نفهم أيضاً، لماذا انحدر الإنسان إلى الحدود الدنيا في تقويم وجوده وقيمته الكونية على أساس مما يملك.

1- محمد أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية ص 47

2- ن. م ص95.

إن سر كل ذلك يتمثل في هيمنة إيديولوجية الواقع المعطى انطلاقاً من حصر الوجود في العالم المعاين، والإنسان في الكيان الظاهري المحسوس، وأخيراً حصر معنى العقل في المنطق العام الذي يحكم المجتمع»، ورؤية السعادة بـ «أعين الآخرين».

لقد أجاد فروم «التعبير عن الكيفية التي يمارس بها المسيحي المغترب مسيحيته. إن «المسيح لا يمثل لهذا «المؤمن» مثله الذي يحاول أن يقترب منه، وإنما «وثنه» الذي يؤلهه، لأنه «أحب نيابة عنه»[1]. وهكذا يضيف «فروم» يتحول المسيح إلى وثن ويصبح الإيمان به تعويضاً من المحبة التي يعجز عنها الشخص»[2]. وهنا نعود مباشرة إلى دور العلم في حياة إنسان العالمية الراهنة. لقد أصبح العلم - علمنا - سلطة ووثنا نسلم له ذواتنا من دون حد، إلى درجة أصبحنا نرى أن[illegible]نا في منظور علمنا، أي ما أنتجناه، ناسين المسلمة الأولى الأساسية وهي أن ما ننتج هو بعض إنجازنا، وبعض حقيقتنا وليس كلها.

ولقد أدى هذا الحصر للحقيقة في دائرة المعلوم فقط إلى أزمة حقيقية ما فتئت تعصف بكيان الإنسان قاطعة إياه عن أبعاده الوجودية الأرحب التي هيئ لها، ومحطمة وهذا هو الأخطر، لأي مشروع حقيقي يحاول أن يبني الحرية. فحيث يتحول العلم إلى سلطة كلية أي إلى إيديولوجيا، حينئذٍ يضعف الإنسان ويختفي. وينطوي حضور الإنسان المعاصر في الدائرتين الوجودية والحضارية، على نفس آلية حضور المسيحي في مسيحيته. فهذا الأخير، الذي يسلم الدور للمسيح ويعلن إيمانه القاطع، الوهمي في النهاية، يلتقي تمام الالتقاء بإنسان العالمية الراهنة الذي يسلم للعلم الموضعي بأحقية تقديم نظرية الوجود، وللتقنية بأحقية توجيه الحضارة، وللمجتمع بأحقية تقرير معنى السعادة وبالتالي معنى الحياة. وتلك في النهاية، الأزمة الحقيقية للإنسان ذي البعد الواحد، وأعني عجزه عن تأسيس معنى للحياة بمفرده وانطلاقاً من ذاته، بعد أن غابت هذه الذات وتزيفت بسبب تغييب حريته وتزييفها. لقد كفر إنسان العالمية الراهنة بالغيب. والكفر كما يعرفه «ابن عربي»، وينقله عنه حاج حمد، هو الستر والتغييب، وانحصر في الحدود المادية للعالم ولذاته، فغابت عنه بذلك آفاقه الكونية، وانعدمت إمكانيته في الإبداع نظراً لأحادية بعده المادي الذي لا يجد بعداً آخر يحاوره وينشئ من خلاله الجدل، جدل الإنسان.

1- أريك فروم: الإنسان بين الجوهر والمظهر.

2- ن. م، ن. ص.

لا بد حينئذٍ كما يقدر حاج حمد، من ضرورة تجديد معنى الإيمان ليصبح في أبعاده الأعمق الجمع بين القراءتين: القراءة الغيبية والقراءة العلمية، في قراءة واحدة تشكل العمق التأويلي للكون وللقرآن في الوقت نفسه ذاك هو المشروع البديل المطروح على المؤمن المعاصر فإذا كان «الشرك العصري هو بالتوجه العلمي للاتحاد مع الطبيعة بعد نفي الحضور الإلهي»[1]. فإن «مشكلة الإيمان الآن ليس كما كان باستبعاد الشريك وتوجيه طقوس العبادة لله. ولكنها مشكلة رؤية الحضور الإلهي في الوجود الطبيعي بعد أن حاولت المنهجية العلمية المادية نفيه نفياً باتاً.»[2]

إن المعنى الأصلي للحقيقة يتجلى كما يؤكد حاج حمد، عندما يحدث توحيد ناجح بين لاهوت الغيب ولاهوت الطبيعة. وهو في هذا لا يختلف عن «ابن عربي» الذي نقدر أنه قد استفاد منه كثيراً في كتابه المشروع، وإن لم يشر إلى ذلك في أحيان كثيرة. توحيد يعيد صياغة المفهوم الكوني والمعنى الإنساني ضمن منظومة توحيدية كبرى تضم أبعاد الوجود إلى بعضها في دائرة فهم مركزي لمعنى الحياة. وهكذا ينبه حاج حمد إلى ضرورة استعادة منطق التوحيد، هذا المنطق الذي أنضجته التجارب الصوفية وبالأخص كتابات «محيي الدين بن عربي» وإيحاءاته، كفلسفة قادرة على تقويم الخطإ الأساسي لأزمة الإنسان المعاصر، خطأ الانحصار في البعد الواحد. وهو في هذا يلتقي مع «فروم» الذي نبه فعلاً إلى أن حصون العقلية التملكية لا يمكن دكها إلا إذا ظهر الإنسان الذي يستطيع أن يجعل من نفسه «درويشاً فقيراً خالياً».[3] مستعيراً بذلك العبارة الصوفية في الزهد، والامتناع عن الخوض في لجج الأهواء بلا منهج ولا طريق قويم.

فما هو المعنى الحقيقي للحياة في عرفان الصوفية، وتحديداً «ابن عربي»؟ وكيف خلص «محيي الدين» إلى تجلية عقيدة الخلاصة أو عقيدة البقاء التي اعتبرها ختام التجلي وتأويل المعنى الإنساني الأخير؟

2- عقيدة البقاء: الإنسان المنتمي إلى الوجود:

تبين لنا ونحن نحلل معنى الكمال عند «ابن عربي» أن الإنسان الكامل كما يجليه في عرفانه،

1- حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية ص 280.

2- حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية ص 280.

3- فروم: الإنسان بين الجوهر والمظهر ص 93.

هو ذلك المخلوق الذي استطاع عبر جهد الإسراء ومراتب العروج، أن يصل إلى روحه وأن يكشف بعده الغيبي الكامن فيه فطرة أصلية مختومة بطابع السماء لا تحل أبوابها إلا عبر منهج السماء نفسه وبوصول الكائن إلى روحه، يصل إلى إنسانيته ويحقق معرفته الحقيقية بنفسه، حينئذٍ يستطيع بحسب المنطق الصوفي المتعارف، أن يعرف ربه. ومعرفة الله في المفهوم الصوفي تتجاوز مجرد الإقرار بوجوده إلى الانخراط في علاقة حية ومباشرة معه تكشف التجليات وأنواع الفتوحات الإلهية عن مدى عمقها وصدقها وقوتها. لذلك، فالله ليس مطلقاً لا مفهوماً، وإنما هو مطلق واضح وموصوف. والصفة الأساسية، إن صح التعبير، التي تعبر عن تجلي الله تعالى عند «ابن عربي»، هي صفة وجوده تعالى. فالله تعالى هو موجود، لا بل هو عين الوجود، فلا موجود سواه ولا موجود يخرج عن دائرته أيضاً. وعليه، فإن الله في النهاية، هو الوجود في مطلق معناه وفي خصوص ومحدود تجليه في الخلائق. فالوجود هوية واحدة مهما تباينت مقاديره ومظاهر تجليه. وهذا التوحيد بين الله والوجود، أوحى «لابن عربي» بفلسفة شاملة أعاد على أساسها تصور الوجود وتقييمه.

فأولا، قام «محيي الدين» بتوحيد حقيقة الوجود اعتباراً لكشفه وإظهاره لحقيقة واحدة تلك هي ذات الحق تعالى. لذلك «فما في الوجود ضد. فإن الوجود حقيقة واحدة والشيء لا يضاد نفسه».[1] فالوجود حيثما تجلى وكيفما ظهر، هو أبداً الوجود الحق الذي لا يفقد حقيته، بل لا معنى للوجود إلا أنه حق متجل.

وهذا التوحيد الثاني للوجود بالحق، جعل منه رغم إطلاقية معناه، ذا معنى وقيمة وانتماء.

فالحق بلا خلاف بين الصوفية هو جوهر ماهيات الأشياء، وهو الباقي الذي لا يفنى، وهو معنى حضور الله الأبدي، والطابع الإلهي الذي ختم به كل الكون حيث جعله جوهر هوية كل كائن.

لذلك فإن «ابن عربي» الذي استطاع توحيد الوجود بالله ثم بالحق نتيجة لذلك سرعان ما بادر إلى إضفاء صفات الحق تعالى على الوجود، ليجعل منه في النهاية مجلى واضحاً ومعنى مفهوماً

1- «ابن عربي»: فصوص الحكم 1/ 92

ومجالاً للانتماء. فلا انتماء إلا لبعد مفهوم وواضح. هكذا أضفى على الوجود صفة الخيرية، فحيث أن الحق خير كله فإن الوجود هو خير كله «فالوجود كله خير، لأنه عين الخير المحض، وهو الله تعالى»[1]. معنى ذلك أن كل ما يدخل في دائرة الوجود، يكتسب صفة الخيرية وينتفي عنه معنى الشر. فالشر عدم، والعدم لا يداخل الوجود، فالشر لا صلة له بالوجود أو فلنقل: إن الشر لا وجود. هكذا جاء البشير إلى «ابن عربي» وأعلمه في رؤيا منامية ملهمة سماوية المصدر أن «الخير في الوجود والشر في العدم».[2]

والوجود كذلك نور فكل ما يتصف بالوجود، يتصف أيضاً بكونه نوراً. ولا ظلمة إلا في العدم. «فالوجود نور والعدم ظلمة، فالشر عدم».[3] ثم أن الوجود «رحمة في حق كل موجود»[4].

وبذلك يتجلى الوجود من حيث صفاته كحق وخير ونور ورحمة. وتلك في الحقيقة بعض صفات وصف الله بها نفسه توضيحاً لمعنى ألوهيته، وكشفا عن حقيقة مطلقه الذي يظل متعالياً ولا مفهوماً إلا إذا انكشف في صفاته ومعانيه التي يقدر الإنسان على فهمها والاتصال بها.

فصفات الله تعالى، هي صفات الوجود التي يتصف بها كل موجود، حيث أن الشراكة في الوجود توجب الشراكة في الاتصاف بصفاته حتى ولو اختلف المجلى الوجودي. فالنور الذي ينفذ من النافذة الكبيرة، هو نفس النور الذي ينفذ من الكوة الصغيرة، ولا اختلاف إلا في المقدار. وبظهور الوجود موصوفاً، أي مفسراً لمطلقيته ومعبراً عنها في معان معلومة، يؤكد المطلق انتماءه وانطواءه على عمق مضموني وعلى مفهوم واضح قابل للاكتشاف والمعرفة.

إن تأكيد الله لصفاته وذكره لها مفصلة، ترسيخ للمعنى الحق للألوهية من جهة، ودعوة إليها من جهة ثانية. فحيث أن الألوهية - المرتبة المطلقة - أصبحت مكشوفة ومعلومة الأبعاد والمعاني، فلا شيء يمنع الآن من الاقتراب منها ومن التحلي بما يتحلى به الله من خيرية ونورانية ورحمة. بذلك يتأسس لدى «ابن عربي» مشروع الانتماء إلى الله الذي عبرنا عنه بالانتماء إلى الوجود.

1- الفتوحات المكية 3/ 528.

2- «ابن عربي»: محاضرة الأبرار 2/ 24.

3- الفتوحات المكية 2/ 24.

4- ن. م 2/ 281.

فالوجود المطلق - الله، هو في الوقت نفسه الوجود الحق، النور، الخير الرحيم ولا إمكان للدخول في الوجود دون اكتساب صفاته بل لا معنى لذلك إطلاقاً. وهنا يبرز المعنى الأساسي للإيمان في عرف «ابن عربي» وسائر الصوفية. فالإيمان بالله هو إيمان بصفاته، بالحق والنور والرحمة والخير وإلا فإنه ليس سوى زيف ووهم.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن صفة الوجود تكتسب حينئذٍ خصوصية وانتماء. فالإنسان لا يعد موجوداً ما لم يشارك في معنى الوجود، أي ما لم ينتم إلى صفاته عبر إظهارها وتأكيدها في ذاته وفعله وسائر أحواله. وإذا كانت صفات الوجود كلها إيجابية تؤكد على الفعالية والامتلاء وتنطوي كلها على المطلق الذي يختفي في ثناياها - الله - فإن معنى أن تكون موجوداً، يتجلى في ظهورك بالصفات الإيجابية وفي تحققك بها. حينئذٍ يمكن أن تعد موجوداً وإلا فإنك مفقود وأنت بعد عدم لم تشرق عليك أنوار الوجود.

إن الممكن معدوم بالأصالة، تلك هي حقيقته الأولى. ولكن الله تعالى أظهره وأدخله في دائرة الوجود ليكتسب شرطه: الاتصاف بصفاته والتحلي بها وذلك عبر النظر الدائم إلى الحق والخير والنور، والامتناع عن مطالعة الإمكان العدمي الكامن فيه والذي أخرجه الله برحمته منه. فإذا نظر الممكن إلى إمكانه وإلى عدمه أي إلى شرطه الذاتي، داخله من ذلك حقائق العدم من شر ورعب وظلمة، وامتلأت ذاته بالسلبية النافية لمعنى الوجود الحق.

فالله «ما أظهر الممكنات في أعيانها موجودة إلا ليخرجها من شر العدم. إذ علم أن الوجود هو الخير المحض الذي لا شر فيه إلا بحكم العرض، وهو من كونه ممكناً، للعدم نظر إليه. وهو الآن موصوف بالوجود، فهو في الخير المحض. فالذي يناله من حيث هو ممكن، من نظر العدم إليه في حال وجوده. ذلك القدر يكون الشر الذي يجده العالم حيث وجده»[1]. إن الوجود هو الإيجابية في كل معانيها وإن العدم هو السلبية في مطلق صفاتها وحقائقها. وعليه فليس للإنسان وقد هيأ له الوجود فرصة الخروج من العدم، إلا أن يصر على الانتماء إلى معناه الجديد الذي أتيح له بشكل مطلق، أي كإمكانية بلا حد.

1- الفتوحات المكية 3/ 207.

ورغم أن «ابن عربي» يقدم الانتماء إلى الوجود في مجمل عرفانه، كنتيجة لعمل ومجهود في حقل الكينونة، وبحث في دائرة الكون الأرحب، إلا أنه في بعض الأحيان يتراجع عن شرط الانتماء إلى الوجود ببذل المجهود، ويجعل من هذا المقام عطاءً إلهياً مطلقاً ليس مشروطاً بشيء من قبل الممكن بل ليس للممكن إلا أن يقبله وأن ينعم به. يقول «وما في الأصل شر. فإلى من تستند الشرور والعالم في قبضة الخير المحض، وهو الوجود التام. غير أن الممكن لما كان للعدم نظر إليه، كان بذلك القدر ينسب إليه من الشر ما ينسب إليه. فإنه ليس له من ذاته حكم وجوب الوجود لذاته، فإذا عرض له الشر فمن هناك. ولا يستمر عليه ولا يثبت، فإنه في قبضة الخير المحض والوجود»[1].

وهذا الإقرار بتوحد كل شيء في قبضة الوجود الغالب، بقدر ما يكشف عن الحقيقة الكلية الجامعة لمعنى الوجود في مطلق تجليه وفي مطلق معناه وصيرورته، إلا أنه على المستوى الإنساني لا يمكن اعتباره أكثر من مجرد وعد وبشارة. وعد بالدخول في منظومة الحق المهين، وبشارة بأن الائتلاف والوحدة هي الأصل ولكن يبقى الشرط قائماً ألا وهو بلوغ مرتبة الكمال الإنساني. إذ من دونها لا انكشاف للحقيقة، أي لهذا السر نفسه سر وحدة الوجود. فالوصول إلى الوحدة الأصلية الجامعة للوجود، هو وصول إلى حقيقة البقاء وإلى سره. وبانكشاف السر يتحقق الانتماء ويحق التحقق بالوجود والخلاص من وهم العدم ولكن ذلك يقتضي أن يحقق الإنسان كمال إنسانيته، أي شرط بقائها واستمرارها وخلودها الذي يتمثل كما أسلفنا القول، في الوصول إلى روحه الممثلة لجوهره الإلهي الخالد.

لذلك يؤكد «ابن عربي» أن البقاء حقيقة بل إنه عقيدة وإيمان. وهو في هذا لا يتجاوز المقولة القرآنية في إمكان خلود الكائن الإنساني. ولكن لحظة البقاء أو بالأحرى أزله وأبده مشروط انكشافهما للإنسان بالوصول إلى شرط البقاء أزلاً وأبداً، إلى الروح من أمر الله، إلى الإنسان الكامل الكامن فينا. فالكامل هو الباقي ببقاء الله، وهو المخلوق الوحيد المقصود لعينه، وما عداه فباق بإبقاء الله. وما بين المرتبتين فارق عظيم. يقول «محيي الدين»: «وغير الإنسان الكامل له الظهور من إنسان وحيوان ونبات وأفلاك وأملاك وغير ذلك. فهذا كله نعم أظهرها الحق لينعم

1- ن. م 3/ 315.

بها الإنسان الكامل. فلها الظهور وما لها الاعتماد لأنها مقصودة لغير أعيانها»[1]. أما الإنسان الكامل فهو «مقصود لعينه، لأنه ظاهر الصورة الإلهية. وهو الظاهر والباطن. فليس عين ما ظهر بغير لعين ما بطن فافهم. فهو الباقي ببقاء الله. وما عداه فهو الباقي بإبقاء الله. وحكم ما هو بالإبقاء يخالف حكم ما هو بالبقاء. فما هو بالبقاء، فله دوام العين. وما هو بالإبقاء، فله دوام الأمثال لا دوام العين»[2]. يمكن لنا من خلال هذا القول أن نفصل بين مرتبتين للوجود ومعنيين له. فهناك مرتبة الظهور، وهي مجرد الكون والتمظهر في دائرة الوجود المطلق. وهذا الظهور يشارك فيه كل موجود. والتمظهر في دائرة الوجود لا يلغي إمكانية العدم والفناء، بل إن كل الكائنات الظاهرة بصفة الوجود ظهوراً شكلياً لن تجد لها سبيلاً إلى الأبدية والبقاء إلا على نحو خاص، أي من حيث تكرار أمثالها لا من حيث بقائها بأعينها. ويدخل في دائرة الموجودات المتمظهرة شكلاً بالوجود، الإنسان الحيوان والملائكة... وباختصار كل موجودات عالم الإمكان عدا الإنسان الكامل الذي استطاع أن يصل إلى كمال ذاته الذي يفسره «ابن عربي» هنا بكونه، الظهور خارجياً بالصورة الإلهية الباطنة. فالله هو الباطن والكامل هو الظاهر وليس الظاهر سوى الباطن مصوراً ومشهوداً. إن الإنسان الكامل هنا يكتسب مشروعية إبراز جوهر الوجود وسره الأصلي «أي الألوهية من حيث هي المطلق المهيمن على كل شيء. وهكذا فبقاء الكامل هو بقاء الله تعالى في صورته، وبقاؤه تعالى موصول بالأزل والأبد لا بل هو عين الأزل والأبد يبرز وجوداً مكتملاً في وجوده.

تلك هي عقيدة البقاء، جوهرها الإيمان بالإنسان ككائن خالد باق ما بقي الوجود، متجاوز للفناء والشر والعدم، هذه الأوهام التي لا تأثير لها على حقيقة الكامل المتجلي كصورة كاملة لله. إن الله الكامل لا يراه إلا عبد كامل، تلك أيضاً «الحقيقة» التي تشكل مضمون البقاء ومعناه، وهي المقابلة «للشريعة» التي تنزلت عطاء في الموضع والتاريخ والمجتمع. أما الحقيقة، فهي العطاء اللا مقطوع واللا ممنوع. فـ «الشريعة تنقطع والحقيقة لها الدوام. فإنها باقية بالبقاء الإلهي.

1- الفتوحات المكية 3/ 109.

2- ن. م، ن. ص.

والشريعة باقية بالإبقاء الإلهي. والإبقاء يرتفع والبقاء لا يرتفع[1]. أليس هذا هو عين الفرق بين الإنسان الكامل والإنسان الحيوان كما رأينا سابقاً. حينئذٍ، إن لنا أن نستنتج أن الإنسان الكامل هو «الحقيقة الكبرى» التي كان كل مجهود الصوفية يهفو إلى إبرازها وإلى معرفتها وإلى التحلي بها. وهو المقابل للشريعة التي أدرك الصوفية أنها تنزلت لإنقاذ الذات في الزمان. أما إدماج الذات في المطلق فهو الحق الذي لا يتم إلا عبر الحقيقة المتحققة فعلاً أي ذات الكامل، وفي ظل عقيدة البقاء، يعانق الإنسان الحياة في مفهومها الصحيح، أي من حيث هي استمرار لا ينغصه وهم العدم. إن الموت يصبح مفهوماً متجاوزاً لا بل إنه ليس سوى تأكيد للبقاء حيث أن الحق لا «يتولى هدم هذه النشأة (الإنسانية) بالمسمى موتاً، وليس بإعدام. وإنما هو (الموت) تفريق، فيأخذه إليه، وليس المراد إلا أن يأخذه الحق إليه.

﴿...وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ...﴾[2]

فإذا أخذه إليه سوى له مركباً غير هذا المركب من جنس الدار التي ينتقل إليها، وهي دار البقاء لوجود الاعتدال فلا يموت أبداً، أي لا تفرق أجزاؤه»[3].

إن البقاء يرتبط ارتباطاً لازماً بانكشاف حقيقة الذات ويتمثل هذا الانكشاف في الاطلاع على الحقيقة الأصلية المتصلة بالإنسان. وهو أنه عين ثابتة باقية أبداً سواء في حال الوجود أو في حال العدم. وهذه العين الثابتة ليست في حقيقتها سوى عبودية العبد التي تشكل نسيج كيانه وجوهر معناه والتي لا يمكن انفصالها عنها بحال. فإذا وصل الإنسان إلى عين حقيقته (العبودية)، وصل إلى الجوهر الملازم له وإلى معناه الثابت الذي لا يزول، وعرف بالتالي سر بقائه فـ «البقاء حال العبد الثابت الذي لا يزول، فإنه من المحال عدم عينه الثابتة. كما أنه من المحال اتصاف عينه بأنه عين الوجود. بل الوجود نعته بعد أن لم تكن... والعبد باقي العين في ثبوته، ثابت الوجود في عبودته، دائم الحكم في ذلك»

1- الفتوحات المكية.

2- سورة هود، الآية: 123.

3- «ابن عربي»: فصوص الحكم 1/ 169.

﴿إِن كُلُّ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ إِلاَّ آتِي الرَّحْمَنِ عَبْداً﴾[1][2]

«فابن عربي» يوحد هنا بين وجود الإنسان وبين عبوديته، تماماً كما وحد بين الله والوجود. فالله هو الموجود أبداً والعبد كذلك موجود أبداً. وبما أن العبودية رغم أنها حقيقة لا تفنى، إلا أن الإنسان لا يستطيع اكتشاف هذه الحقيقة بداهة واضطراراً، وإنما عبر العمل والسعي إلى المعرفة والفهم أي عبر الطريقة. لذلك فإن الفوز في عرف «ابن عربي»، ليس في إنشاء مفهوم للإنسان ولا في تأسيس الحقيقة مهما كانت، وإنما في معرفة الحقيقة. وهذا النهج في التعامل مع الوجود هو نهج العرفان الثابت، وهو الفاصل له عن فلسفات الحصر ذات البعد الواحد التي حاولت أن تؤسس من عندها مفاهيم الوجود والإنسان والحياة.

إن العبد ليس في النهاية سوى عبوديته، فعينه عبوديته، وتلك حقيقته الثابتة التي لا تنقطع. يقول «محيي الدين» فما للعبد سوى عينه، سواء علم ذلك أو جهله. وما فاز العلماء إلا بعلمهم بهذا القدر في حق كل ما سوى الله، لأنهم صاروا كذلك بعد أن لم يكونوا»[3]. وباعتباره متواضعاً للحقيقة بشكل مطلق، وهذا في النهاية معنى التسليم بل معنى الإسلام نفسه، فإن العبد يكتسب عبر العرفان، معناه المطلق: العبودية.

والعبودية في صميمها، إحالة مباشرة إلى الأصل إلى الله، الذي خلق العبد. ولذلك فإن العبد المنتمي إلى عبوديته بشكل مطلق، هو الذي عرف ربه في حقيقته المطلقة. هكذا يزداد الاعتقاد قوة كلما اقترب من اليقين، أي كلما أصبح نهائياً ومطلقاً، وذلك أيضاً معنى الإحسان الذي مضمونه «أن تعبد الله كأنك تراه»[4] مصداقاً للحديث النبوي. إن عبارة «عبد» تجد تأويلها في كلمة «الله».

وبالتأليف بين الكلمتين نصل إلى المفهوم الصحيح والحقيقي وأيضاً المطلق للإنسان، أي إلى «عبد الله». ولذلك فإن «عبد الله» باعتباره حقيقة الإنسان المطلقة، موجود بالأصالة في كل ذات

1- سورة مريم: الآية 93.

2- الفتوحات المكية 2/ 519.

3- ن. م 4/ 13.

4- رواه البخاري في كتاب الإيمان 1/ 18، ومسلم كتاب الإيمان 1/ 36.

إنسانية، وهو فطرتها المقصودة وهو أيضاً الإنسان الكامل المطلوب. بذلك، فالكمال تحقيق للعبودية. ومرتبة الكمال تقاس بمدى العبودية، ومدى العبودية يزداد بمدى التعرف على الألوهية، أو فلنقل مجاراة لعرفان التوحيد، إن العبودية والألوهية كلمتان تؤديان إلى بعضيهما وتتجلى إحداهما في الأخرى.

فالكامل (العبد الكامل)، هو كما أسلفنا، ظاهر الصورة الإلهية التي باطنها الله. بذلك يتأسس الانتماء على قاعدة وجودية ثابتة. فانتماء العبد إنما هو إلى الله. بذلك جاء الإمام الروحاني إلى «ابن عربي» عندما قال له «لا تنتم إلا إلى الله»[1]. وفي هذه الجملة يبرز معنى الانتماء الصوفي، أي معنى أن يكون الإنسان إنساناً.

والإنسان المنتمي إلى الله، هو العبد الذي فارق كل التعريفات الجاهزة والمصنوعة لذاته، تعريفات المجتمع والتاريخ. وتعريفه هو لذاته القائم على الهوى والمصادرة. هذه التعريفات هي التي تؤسس على ما يبدو، ظهور الإنسان ذي البعد الواحد. فعبر المنهج المحدود، لا نصل إلا إلى الحقيقة المحدودة.

وذواتنا سواء عرّفناها نحن بتعصب للأنا، أو عرّفها لنا الآخرون، أو قدمت لنا عبر منطق التاريخ، تبقى دائماً ذوات نسبية محدودة بحدود المنهج ذاته. لذلك لا بد أن يكون المعرف مطلقاً لكي نحصل على الذات المطلقة. ولا مطلق إلا الله، فلا حقيقة مطلقة تخص الإنسان إلا كونه عبد الله. بذلك يكسر الإنسان (العبد) الأبعاد، ويلغي الوضع الذي يتبدى له تعسفاً وحصراً ومصادرة، ويند عن البعد الواحد الذي هو في جوهره، نسبية التعريف قياساً إلى مطلق الحقيقة، لكي يخلص أخيراً إلى حقيقته.

فلا خلاص من أزمة الإنسان، وقد أصبح ذاتا اجتماعية أو تاريخية وانحصر معناه في حدوده الثقافية (علوم الإنسان) إلا عبر الحقيقة (العلم الإلهي). ذلك هو الوعد الذي يقدمه العرفان ويشرف «ابن عربي» بإصرار كبير على تجليته في مختلف مؤلفاته.

إن الحقيقة هي التي تحررنا كما يقول المسيح «والحقيقة تجعلكم أحراراً». ولا حقيقة إلا إذا انعدم الانتساب الكامل إلى الأرض، أي الانحصار الكامل في مفاهيمنا وآرائنا ومنجزاتنا،

1- الفتوحات المكية 2/ 573.

لذلك كان المسيح، ابن مريم فقط. فلم ينتسب إلى الأرض بصفة كلية، وإنما اكتملت نسبته بالسماء، بتلك الروح التي نفخها الله في فرج العذراء الذي أحصن منعا له من مداخلة الزوج الغريب. ولما شاهد الناس عبد الله في حقيقة تكونه وفي صورة ظاهرة جلية، مجسدة رفضوا الاعتراف وقالوا «ابن الله» وألهوه لأنهم لم يفطنوا إلى سر الإنسان. وإلا فإن خلق المسيح مثله كمثل آدم. أي أنه لم يتجاوز في خلقه معادلة الإنسان بحال، متمثلة في التقاء الجسم بالروح في كيان واحد هو عبد الله. ولذلك أيضاً، سيقوم المسيح ليعلن للناس أنه عبد الله وليس إلهاً. إنه وبحسب تأويل صوفي، ليس سوى الإنسان الكامل الذي اجتمع في ذاته بعداه، بعد العبودية وبعد الألوهية. إن الناس الذين يرفضون فكرة الإنسان الكامل ويتصورونها سياحة في دنيا الخيال والوهم، هم مثل معاصري المسيح وأتباعه الذين سحقهم ظهور السر، فحاولوا قتله، فنجاه الحق رغم أنهم ظنوا أنهم قتلوه. وفي نهاية المطاف، ألهوه، وتلك القصة توضح في الحقيقة بكل جلاء، النهاية المأساوية التي يؤول إليها الإنسان ذو البعد الواحد. إنه يقوم هو بنفسه، بنفي أبعاده الأخرى، ويرفض ألوهيته، أي علوه وسموه وخلوده. وبذلك يمحق بيديه شرط خلوده وبقائه، كما ادعى قوم عيسى أنهم قتلوه وصلبوه.

ولكن إذا كانت تلك نهاية الإنسان ذي البعد الواحد: الانحصار الاختياري في المفاهيم الأرضية المحدودة للذات، فما هي نهاية الإنسان الكامل؟ هنا نستعيد الفصل الأخير من قصة عيسى حيث نجد السماء (الله) قد مدت قبضتها لتنقذ الحقيقة وترفعها وتصونها، انتظاراً لظهور الجيل الذي سيقبل بالوعي التوحيدي. لذلك كان ظهور عيسى بشارة وليس تحققاً، ووعدا وليس إنجازاً. بشارة برسول يأتي من بعده اسمه أحمد مصداقاً لقوله تعالى:

﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُم مُّصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَمُبَشِّراً بِرَسُولٍ يَأْتِي مِن بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ فَلَمَّا جَاءَهُم بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾[1]

لذلك فإن الإنجاز التوحيدي الأعظم، الذي نرى أنه القبول لأول مرة في تاريخ الإنسانية، بمفهوم الإنسان الكامل كمفهوم حقيقي وليس خيالياً، قد حصل في عهد محمد ﷺ، وبواسطته.

1- سورة الصف: الآية 6.

فلقد استطاع محمد ﷺ، أن يجعل من الإنسان الكامل، إنساناً واقعياً، حياً يمشي في الأسواق عبر تجربته الفردية وعبر تعميم هذه التجربة وتقديمها إلى أصحابه واتباع ديانته كأنموذج يحتذى، وأسوة تحرض الشريعة على متابعتها.

حينئذٍ، أمكن أن يصبح مشروع التوحيد الكوني مشروعاً إنسانياً، وأصبح قيام المملكة الإنسانية الموحدة بحسب القانون الإلهي والشرع المنزل، أمراً ممكناً لا بل واقعاً. ويقيننا إن الإبداع الحضاري للمسلمين لم يكن سوى نتيجة للإيمان بالإنسان الموحد المكتمل الأبعاد، والمطلق في إيمانه وحقيقته ومصيره. وبهذا نصل إلى الاقتناع مع «محمد إقبال» أن الإنسان الكامل ليس سوى «المسلم» كما تصوره آيات القرآن، وكما جسدته فعلاً تجربة محمد عليه السلام وتجارب أجيال من أصحابه وأتباعه إلى هذه اللحظة من عمر الأمة الإسلامية الخالدة.

أما المحاولات المتكررة للنظر إلى الإنسان الكامل كذات وهمية أو في أحسن الأحوال ذات نادرة المثال، فهي بحسب ما يبدو لنا، لم تتجاوز المنطق اليهودي المادي في محاولة قتل المسيح، عندما فضح قصور فهمهم وأحادية نظرتهم وبعدهم إلى جانب انفتاح ذاته وامتلائه بالحقيقة. وليس من الضروري أن يكون القتل واقعياً وفعلياً، وإنما يتم الأمر عندما نعلن إفلاسنا، وأننا أضعف من أن نتحمل شرط الكمال وأعني، ذلك الروح الذي نفخه الله فينا. ويتم إعدام الكامل كذلك عندما نعجز أن نصل إلى الإيمان بذواتنا، كذوات خالدة باقية لا ينفيها الزمان ولا يقهرها الموت. فإذا اعترفنا بهذه المعاني، فكمن يقرر أساطير غريبة لا صلة له بها. وأخيراً، أننا نعدم الكامل الكامن فينا، عندما نتنكر لأبعادنا الكونية والوجودية العميقة، ونستنكر باطننا، ونطفئ أنوار قلوبنا، لنستمع فقط إلى ما نعلم من حقائق الحس ومكوناته.

إن معادلة الحياة بالنسبة للإنسان الكامل، تتم بالوصول إلى الله. وعند الله كل شيء. فهو وحده تعالى القادر أن يهبنا البقاء والنور، وأن يدمجنا نهائياً في دائرة الخلود والحياة الأبدية. إن السؤال الاستنكاري حول إمكانية العودة إلى الحياة بعد أن يصير الإنسان تراباً، ليس سؤال المؤمنين في العادة، وإنما هو تساؤل الكفار يسوقونه في معرض الاستهزاء والتكذيب حينما يحصرهم الموضع ويغرقون إلى النهاية، في حدود ما ترى أعينهم الضيقة فقط. لذلك أكدت

الآية أنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور.

وبالتحقق الأكيد من الانتماء إلى أهل البقاء، ومن إمكانية تجاوز الطين إلى الروح، يبرز المعنى الحقيقي للسعادة لدى المسلم.

فالسعادة حال تدوم رغم أن الأحوال شأنها الزوال. وما ذلك إلا لاقترانها بحقيقة دائمة، حقيقة أن الإنسان هو عبد الله. فسعادة الإنسان في عبوديته وكلما ازداد فهما والتزاماً بعبوديته، كلما ازداد سعادة. لذلك طلب الصوفية مقام العبودية المحضة التي لا يداخلها كبرياء ولا ذل. وإذا كانت العبودية عين الذات، فإن السعادة هي التملي في هذه الذات «فإنك لا التذاذ لك إلا بوجودك»[1]. وبوصول الإنسان إلى وجوده المندمج في الوجود الإلهي المطلق، يعثر على سعادته التي طالما أشقاه البحث عنها في ذات منغلقة أو في مطلق وهمي لا صدق فيه.

إن السعادة تقوم على الحقيقة، والحقيقة هي العبودية، والعبودية ماهية مشتركة تنفتح على الحقيقة العبدية من جهة وعلى الحقيقة الإلهية من جهة ثانية. لذلك كان العبد الكامل هو عبد الله، وكان ذلك أيضاً أول تعريف أنطق الله به عيسى عندما تكلم في المهد صبيا. فـ:

﴿قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا﴾[2]

وعلى هذا الأساس نفسر كل الإرث الصوفي في الوجد والعشق. فالصوفية عندما أعلنوا العشق للذات الإلهية، لم يكونوا غافلين عن ذواتهم. ولم يكن الفناء شرط رؤية الله دائماً، بل كان زاوية أولى تعرف بذات الله على وجه ناصع نقي. أما الزاوية الثانية فهي زاوية البقاء، هناك لا يوجد الله فقط، بل يظهر الله من خلال عبده، الأمر الذي يجعل من الحب الصوفي جدلاً ينطوي على شهادة، أي على عيان ومباشرة بحضور كامل للذات الصوفية وليس كما يزعم البعض بغيبة وانتفاء لها.

وعلى أي حال، فإن «ابن عربي» يناقش قضية مشاهدة الحق وما هي حقيقتها بالنسبة للعبد، ويعرض أولاً لأفهام بعض الصوفية في هذا المجال قائلاً «فكان الشيخ أبو

1- الفتوحات المكية 4/ 311.

2- سورة مريم: الآية 30.

العباس بن العريف الصنهاجي» الإمام في هذا الشأن يقول: وإنما يتبين الحق عند اضمحلال الرسم. وكان الشيخ أبو مدين يقول: لا بد من بقاء رسم العبودية ليقع التلذذ بمشاهدة الربوبية. وكان القاسم بن القاسم من شيوخ رسالة القشيري يقول: مشاهدة الحق فناء ليس فيها لذة»[1] ثم يوضح «محيي الدين» رأيه في المسألة قائلاً «وكل قائل صادق. فإنه قد قدمنا قبل هذا في هذا الكتاب (الفتوحات)، أن الشخصين لا يجتمعان أبداً في تجل واحد وأن الحق لا يكرر على شخص التجلي في صورة واحدة»[2].

إن الصلة بالله صلة حية تتجدد كيفياتها في كل لحظة وحين. ولذلك فإن أصدق وصف لها كونها تجلياً. والتجلي الإلهي لا يبقى مرتين، بل له تعالى تجل واحد في كل لحظة. وفي دائرة التجلي تتبادل الأدوار وتتغير المشاهد فيفنى العبد لحظة في ربه، ويبقى في لحظة أخرى بربه، ويبرز الرب من خلال العبد الظاهر بالصورة الإلهية. ويندمج في النهاية العبد بالرب في تجل نوراني أعظم هو تجلي العبودية والربوبية على وجه السواء، أو هو بعبارة مختصرة، تجلي عبد الله. يقول «ابن عربي» مبيناً ائتلاف الماهيتين العبدية والإلهية في مسمى النور «قال ﷺ واجعلني نوراً في دعائه وقال تعالى: الله نور السموات والأرض والسبحات أنوار، والنور لا يحترق بالنور ولكن يندرج فيه، أي يلتئم معه للمجانسة وهذا هو الالتحام والاتحاد، وهنا سر عظيم وهو ما يزيد في نور المتجلي له إذا انضاف إليه واندرج فيه. ولما وقف ﷺ على مقام الخوف الذي ذكرناه أداه إلى أن طلب أن يكون نوراً فكأنه يقول: اجعلني أنت حتى أراك بك، فلا تذهب عيني برؤيتك، لكن أندرج فيك»[3]. وفي دائرة النور، يلتحم العبد بالرب وتلتقي الآخرة بالأولى، وتنضم الأرض إلى السماء، وفي عبارة موجزة «لمحيي الدين» «تلتحق الأباعد بالأداني، وتلحم الأسافل بالأعالي»[4]. وتلك هي أخيراً، فلسفة الخلاص الصوفية أو عقيدة الخلاصة كما يسميها «ابن عربي». ولقد نشر الله تعالى مبادئ ومقاطع هذه العقيدة ونثرها في كل الكون. فنطق كل جزء من الوجود بمقطع من

1- الفتوحات المكية 3/ 396.

2- ن. م، ن. ص.

3- الفتوحات المكية 2/ 184.

4- ن. م 1/ 47-48.

مقاطعها وبجزء من حقائقها. فبمقدار معرفتنا بالوجود، نصل إلى عقيدة الخلاصة، أي نحقق خلاصنا ونكتشف سعادتنا الأبدية متمثلة في القضاء نهائياً على الخوف من فناء ذواتنا بعد أن اندرجت نهائياً في النور الغالب، نور الوجود المطلق.

ومجاراة للمنهج الإلهي في توزيع هذه العقيدة، قام «محيي الدين بن عربي» بنفس العمل في عرفانه فلم يبرزها على التعيين والحصر، وإنما جعل عرفانه خدمة لهذه العقيدة وتجلية لها في أبعادها وزواياها المختلفة. يقول: «وأما التصريح بعقيدة الخلاصة، فما أفردتها على التعيين لما فيها من الغموض، لكن جئت بها مبددة في أبواب هذا الكتاب، مستوفاة مبينة، لكنها كما ذكرنا متفرقة. فمن رزقه الله الفهم فيها، يعرف أمرها ويميزها من غيرها، فإنها العلم الحق والقول الصدق، وليس وراءها مرمى.. ويستوي فيها البصير والأعمى. تلحق الأباعد بالأداني، وتلحم الأسافل بالأعالي»[1].

وبالوصول إلى تجلية عقيدة الخلاصة، نصل إلى تجلية سر الخلاص، وهنا نصبح فعلاً أمام المعنى الحقيقي والأخير للفتوحات المكية».

فالفتوحات هي الصور المتعددة والأبعاد المختلفة لفلسفة الخلاص التي تواتر تجليها على «ابن عربي» عبر سني حياته، ليخلص أخيراً إلى الصورة التامة والنهائية والتي تمثل إجابة كاملة عن معنى أن يكون الإنسان إنساناً. وبما أننا في العمق بإزاء عقيدة خلاص، فنحن بإزاء فلسفة إنسانية الجذور والغايات، رغم أن البعض قد لا يرى فيها الإنسان، متهماً «ابن عربي» والصوفية بتغييبهم الإنسان وبطغيان الإلهي على مباحثهم. وهذه في الحقيقة، نظرة قاصرة لم تتعمق في التحليل، وإنما وقفت عند حدود الظاهر ولم تنفذ إلى الباطن الذي يصر الصوفية أنه المقصود أبداً والغاية المرادة، إذ فيه الحقيقة المقدسة.

إن عقيدة البقاء، دعوة إلى إقامة مشروع الإنسان ومحاولة لإحياء الذات. وهي في العمق، إصرار كامل على التمكين لهذه الذات أبداً وعلى وصلها بالبقاء والخلود والحياة والسعادة. يقول «محيي الدين» وإذا علمت أن الله راعى هذه النشأة (الإنسانية) وإقامتها

1- الفتوحات المكية 1/ 47-48.

فأنت أولى بمراعتها إذ لك بذلك السعادة. فإنه ما دام الإنسان حياً، يرجى له تحصيل صفة الكمال الذي خلق له. ومن سعى في هدمه، فقد سعى في منع وصوله لما خلق له».[1]

عبر هذا الأمل الكبير في الإنسان، يتأسس شرط الإبداع ويقوم بالتالي إمكان الحضارة. فالحضارة بناء يقوم على الإنسان، يحيا بحياته ويموت بفنائه، وما لغة الصوفية التي يجب أن تحذق اليوم وأن يجاد فهمها في سبيل تأسيس الانبعاث الحضاري، إلا لغة البقاء عبر منطق وفلسفة الكمال. بذلك فقط يمكن أن يحدث الوصل المنشود بين ماضي الأمة وحاضرها في أحد أهم جوانب تراثها الكاشف عن وجدانها وأعني العرفان. فليس العرفان أبداً، منطقاً غريباً عنا ولا لغة مستجلبة، إلا إذا أقررنا أننا أمة بلا وجدان ولذلك فإذا كنا حقاً ما زلنا نستطيع أن نعي أن أمة بلا وجدان أمة لا حياة لها ناهيك أنها قابلة للخوف وللإذلال بلا حد، فلا بد أن نحسن التواصل مع العارفين الذين حاولوا وجاهدوا في سبيل تأسيس شروط فعلية للإبداع وللحياة وللبقاء.

إن الضمير المهموم فقط، والذات التي تعاني يومياً ضغط الانسحاق وتتعرض لمشروع الإفناء الذي أسسته عهود التخلف ومنطق الاستعمار التدميري، هي التي بإمكانها أن تدرك اليوم كم نحن بحاجة إلى عقيدة تبعث فينا معنى الحياة والبقاء والإثبات. هذا المعنى الذي صاغه «ابن عربي» نشيداً للوجود نوقن أنه من خالدات الآثار حيث أنشد بيقين:

ويفنى ما يضاد البقاء
ويموت ما يقابل الحياة
ويمحى ما يناقض الإثبات[2]

1- «ابن عربي»: فصوص الحكم 1/ 168.

2- «ابن عربي»: لطائف الأسرار ص118.

خاتمـة

من اللازم أن نؤكد الآن ونحن في خاتمة هذا البحث، أن أيّة دراسة «لابن عـربي» لا يمكـن أن تدعي أنها أكثر من مجرد قراءة، قراءة تحمل ولا ريب خصوصية قارئها وتتحدد بمدى وصوله إلى الأفكار الرئيسية المحركة لعرفان هذا الصوفي، الذي تكاثف إنتاجه كما وكيفا. «فـابن عـربي» ليس من أولئك الكتاب الذين انحصروا في فضاء منهجي محدود ومعين. ورغم أن البعض يتوقع أن يجد في تصوف الرجل ما يؤكد انـتماءه، ومـا يـسمح بـالنظر إلى عرفانـه عـلى ضـوء الحقـائق والقناعات المتخذة بشأن الصوفية ككل، إلا أن «ابن عربي» سريعاً ما يفلت من كل قيد ومن كـل تأسيس مسبق، لنجده وقد أعلن مبدأ الانتماء إلى الوجود المترامي اللا محدود. فكل ما في الوجود مجال للعرفان، وكل مكوناته هي أطراف حقيقية في أكثر من علاقة يقيمها العـارف مـع الوجـود حينئذٍ، نرتد إلى الوحدة طلباً لسر هذا التأليف الغريب بين مركبات وبسائط الوجـود، لكـن هنـا أيضاً انزلق الكثيرون فأدمجوا «ابن عربي» ضمن فلاسفة وحدة الوجـود ونظـروا إلى عرفانـه مـن خلال المقولات العامة المتعارفة لهذه الفلسفة، بذلك فوتوا على أنفسهم فرصة الالتقاء بـه داخـل خصوصياته وحدوده، وضمن صميم إبداعه.

إن «ابن عربي» أحد كبار فلاسفة وحدة الوجود، هذا ما نراه استنتاجاً صحيحاً، ولكـن أيّـة وحدة؟ هنا يبرز لب الإشكال.

ومن خلال الفصول التي قدمناها، تبـين لنـا أن وحـدة الوجـود عنـد «ابـن عـربي»

تكتسي طابعاً خاصاً لا يخرجها عن مضامين المنهج القرآني التوحيدي في فهم الوجود وتجلية أبعاده. لم نقف عند الوحدة لنناقش مشروعيتها الدينية أو عدمها كما فعل من سبقونا ممن درسوا «ابن عربي» عدا القلة منهم، وإنما حاولنا أن نفهم معنى فلسفة الوحدة داخل نظام «ابن عربي» نفسه، ومن خلال أحد أهم عناصر الوجود: الإنسان.

وفي دائرة مبحث الإنسان، تبين لنا إلى أي مدى كان «ابن عربي» حاضراً في فلسفته، واضحاً في منهجه وواثقاً من إيمانه. فالوحدة أصل الأصول، وهو بذلك ينطلق من الحق أصل كل شيء وجوهره، وعنه يتفرع كل شيء ويمتد الوجود إلى أبعاد لا نهائية ولا محصورة، ولكن كل ذرة فيه تحمل في جوهر تكوينها طابع الواحد الأصل الذي نبعت منه، والذي إليه تؤول.

أما الاستنتاج الأخطر الذي نعده من أهم ما كشفت عنه دراستنا «لابن عربي» من نتائج، فهو اكتشاف اقتران الوحدة في المجال الإنساني بالتوحيد. إن الوجود واحد فعلاً، تلك حقيقة أصلية. ولكنها لن تتجلى للإنسان إلا عبر التوحيد أي عبر إنجاز المشروع، مشروع ذاته المتوحدة. بذلك تتأسس الوجودية، وتنبعث مغامرة الحياة. ينفجر الكيان الإنساني، فتتعدد معانيه وصوره. وينجرف الكائن في لحظة رعب حقيقية ولكن عبر التوحيد ما يلبث أن يجد نغمته المتوحدة وأصالته الفريدة. ولذلك فإن مشروع إقامة الإنسان عند «ابن عربي» هو في أدق معانيه، مشروع توحيد الإنسان في مراتب كيانه ومجالات وعيه المختلفة. وعبر رحلة توحيد الإنسان، هذه الرحلة المتفردة، ينكشف السر الأكبر: الإنسان الكامل، هذا الخلق الجديد الذي يبقى ظهوره رهين قرار الإنسان نفسه: أن يؤسس مبدأ السعي نحو الخلاص وصولاً إلى الاندماج في الوجود أم لا.

وإذا كان الوجود بكل أبعاده وموجوداته، يبقى معنى خفياً وحقيقة منسية في غياب الإنسان الكامل، فإن وجودية «ابن عربي» حينئذٍ، تدفع إلى نهج وحيد: إحياء مشروع الإنسان. بذلك فقط يمكن أن يقع تجاوز وضع الإنسان الحيوان الذي يعتبره «محيي الدين» بمثابة شيء من

الأشياء. فلا إنسان من دون كمال ولا كمال من دون تخل ومفارقة، أي في النهاية من دون سعي ومجاهدة، وفي تعبير صوفي من دون «طريقة».

لقد أصر عديد دارسي الصوفية، على أن مقصود الصوفي هو أبداً الذات الإلهية، تلك هي أمنيته وهي غايته الكبرى، ونحن لا نخالف هؤلاء في ما اتجهوا إليه، ولكننا استطعنا مع ذلك أن ننفذ إلى المعادلة الخفية التي تحكم هذه الصيرورة الراشدة. وذلك عندما تبدى لنا أن الصوفي بقدر ما كان يحقق من معرفته بربه، كان يحقق معرفته بنفسه. فانكشاف قيمة من قيم الألوهية رهين بانكشاف بعد من أبعاد الإنسانية. بذلك توحد المشروع وتحدد معنى الإيمان. فليس الإيمان أن نؤمن بالله فقط، ولكن أن نؤمن أيضاً بالإنسان عبد الله. وذلك في عرف الصوفي معنى انقسام الشهادة التوحيدية الخاتمة إلى قسمين لا يغني واحدهما عن الآخر، وأعني شهادة أن لا إله إلا الله، وشهادة أن محمداً رسول الله.

لذلك لم يكن محمد ﷺ، كما عرفه «محيي الدين بن عربي) حقيقة متعالية، بل كان النبي الذي تجب وراثته. وضمن أبعاد حكمة الوراثة ومسارها نحو من ورثته، يتجه الصوفي إلى كمال ذاته في يقين وإيمان بعد أن وجد المشروع في قمة أبعاده، مؤسساً وحاضراً، ولم يبق له إلا السلوك. لذلك أكد الصوفية على اليقين ولم يكترثوا بالشك، ودعوا للعمل ولم يهتموا بالعبث وأعلنوا نعمة السعادة ولم يمزقهم القلق. كل ذلك في إطار من فلسفة بل عقيدة مكتملة أول حروفها الإيمان بالوجود، وجود الواحد المطلق، أصل كل شيء ومرجعه الأمر الذي مزق فلسفة العدم وجعلها غير ذات موضوع. إن الانتماء إلى الله عبر الوراثة لـ محمد ﷺ، قد وضح معنى المشروع الصوفي المتعلق بالذات الإنسانية. وعبر هذا الانتماء إلى مطلق، تتفتح أبعاد الذات لتجد مطلق معانيها وقيمها. فلا يكشف مطلقنا الكامن فينا، إلا مطلق يفضح لامحدوده قصورنا وعجزنا وكسلنا، وبذلك تنعدم أمامنا فرص الهروب من الإدانة. إذ ذاك تبدأ القراءة وتتجه نفس إلى تقواها، فيتأسس درب الإنسان.

ولذلك فإن الصوفي الذي توحد في الحقيقة، والذي آمن بالله المطلق، فاندرج فيه اندراج جزء النور في كله، يبقى أبداً شاهداً على أولئك الذين حصروا أبعادهم في ذواتهم، وألهوا الحد الوجودي والمعرفي بينما اللا محدود على مقربة منهم بل هو فيهم: إنه الإنسان الكامل.

عبر هذا الفهم يمكننا أن نؤكد عمق حاجتنا اليوم إلى عقيدة الإنسان كما جلاها الصوفية وخصوصاً «ابن عربي». فأمام أزمة البعد الواحد التي تعصف بإنسان الحضارة المعاصرة سواء أكان في قلب العالم الصناعي أم في أطرافه وهوامشه. هاته الأزمة التي تكرست من خلال الإنجاز التكنولوجي نفسه وطبيعة نمط الإنتاج العالمي، وأصبحت حاضرة في المضامين الثقافية لدراسة الإنسان، ضاع الإنسان وغاب معناه، وعوض أن نصل إلى علم الإنسان، إذا بنا أمام موت الإنسان.

إن «فروم» بقدر ما يؤكد أن مجرد بقاء الجنس البشري أصبح اليوم رهين ظهور فلسفة جديدة، يلح على أن نقطة الانطلاق التي يجب أن يبنى عليها أي مجتمع جديد، هي الإنسان نفسه. فلا يمكن إقامة مجتمع جديد، إلا إذا حدث أثناء تطوير هذا المجتمع، عملية تطوير لإنسان جديد. أما ماركوز، فرغم إصراره على أن التكنولوجيا نفسها، تبقى هي الشرط في نجاح مهمة الإنسان الحضارية، إلا أنه واثق من أن أزمة الفرد والمجتمع ذوي البعد الواحد لن تحل إلا إذا تحطمت «العلاقة الوثيقة القائمة بين عقلانية التقنية وعقلانية الاستغلال». ولن يتم هذا إلا عبر ظهور عقل جديد، أي في النهاية إنسان جديد.

هكذا يستعاد السؤال حول الإنسان من جديد، رغم كل مراحله التي طواها منذ اكتسب وعيه وحاول أن يبني حضارته فوق الأرض. وإعادة طرح السؤال هذه، بقدر ما تكشف أننا أمام أزمة حقيقية تجاوزت السطح إلى أسس وعينا نفسه، إلا أنها تبشر أيضاً بظهور المشروع النقدي شرط أي تقدم وتجاوز وبناء. لذلك ألحت محاولتنا هذه في إعادة

تأسيس السؤال حول الصيرورة الوجودية للذات الإنسانية في الحضارة الإسلامية على أن تأخذ معناها اليوم كرد إسلامي المنهج، على أزمة الإنسان المعاصر في أي موقع كان فوق الأرض.

فلا شك أن عمومية المشروع الفلسفي وعالميته أصبحتا اليوم شرطاً لا في قبوله فحسب بل في مجرد بقائه وحسبانه كمشروع.

المصادر والمراجع

مؤلفات «محي الدين بن عربي»

المخطوطات:

- برهان التجريد في معنى التوحيد، مخطوط دار الكتب الوطنية التونسية رقم 642.
- بلغة الخواص في الأكوان إلى معدن الإخلاص، مخطوط دار الكتب الوطنية التونسية، رقم18193.
- رسالة الروح، مخطوط دار الكتب الوطنية التونسية رقم 229.
- رسالة في الفراسة الحكمية والشرعية، مخطوط دار الكتب الوطنية التونسية رقم 1792.
- مواقع النجوم وطوالع أهل الأسرار والعلوم، مخطوط دار الكتب الوطنية التونسية رقم9563.

المصادر المطبوعة:

- الإسراء إلى المقام الأسرى، أو (كتاب المعراج)، تحقيق سعاد الحكيم، بيروت، دندرة للطباعة والنشر، ط1، 1988.
- إنشاء الدوائر، ليدن، مطبعة بريل، 1339 هـ.
- التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، ليدن، مطبعة بريل 1339 هـ.
- تنزل الأملاك من عالم الأرواح إلى عالم الأفلاك أو (لطائف الأسرار)، تحقيق أحمد زكي عطية وطه عبد الباقي سرور، دار الفكر العربي، ط1، 1961.
- حلية الأبدال وما يظهر عنها من المعارف والأحوال، تحقيق عبد اللطيف محمد العبد، القاهرة، دار النهضة العربية، ط1، 1977.
- ديوان «ابن عربي»، مصر، طبعه بولاق، 1271 هـ.
- رسائل ابن العربي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د. ت.
- شجرة الكون، مصر، مطبعة بولاق، 1292.
- عقلة المستوفز، ليدن، مطبعة بريل، 1339 هـ.
- الفتوحات المكية، بيروت، دار صادر، د. ت (4 أجزاء).
- فصوص الحكم، تحقيق أبو العلاء عفيفي، بيروت، دار الكتاب العربي، ط2، 1980.
- كتاب التجليات الإلهية، تحقيق وتعليق عثمان إسماعيل يحيى، مجلة المشرق ص60، ج2 و3، 1966.
- محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار في الأدبيات والنوادر والأخبار، بيروت، دار اليقظة العربية، 1968.

المراجع العربية

- أ -

إبراهيم زكريا

- الفلسفات الوجودية، مصر، دار المعارف، سلسلة اقرأ عدد 161 ماى 1956.
- مشكلة الإنسان، القاهرة، مكتبة مصر، د. ت.
- مشكلة الحب. بيروت، دار الآداب. د. ت.
- مشكلة الحرية. القاهرة، مكتبة مصر، د. ت.

ارفون (هنري)

- بوذا، ترجمة حسيب نمر. - بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر (ط1، 1980).

الاصبهاني (أبو نعيم)

- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، بيروت، دار الكتاب العربي ط 3 1980.

إقبال (محمد)

- تجديد الفكر الديني، شرح عباس محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر. 1955.

- ب -

بدوي (عبد الرحمن)

- الإنسان الكامل في الإسلام، الكويت، وكالة المطبوعات، ط2، 1976.
- دراسات في الفلسفة الوجودية، بيروت، دار الثقافة، ط3 1973.

- الزمان الوجودي، بيروت، دار الثقافة، ط3، 1976.

بريهييه (اميل)

- الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الاسكندري، ترجمة محمد يوسف موسى وعبد الحليم النجار، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1954.

البغدادي (إبراهيم القاري)

- مناقب «ابن عربي»، تحقيق صلاح الدين المنجد، بيروت، مؤسسة التراث العربي،/ 1959.

البناني (فتح الله)

- تحفة أهل الفتوحات والأذواق في اتخاذ السبحة وجعلها في الأعناق مصر، مطبعة التقدم، د. ت.

بيكون (غايتان)

- آفاق الفكر المعاصر، بيروت، دار عويدات، ط1، 1965.

- ت -

التفتازاني (أبو الوفاء)

- ابن سبعين وفلسفته الصوفية. بيروت دار الكتاب اللبناني (ط1/ 1973).

التهانوى

- كشاف اصطلاحات الفنون. دار الخلافة. مطبعة أقدام، نشر أحمد جودت 1317 هـ. مجلد1.

ابن تيمية (تقي الدين)

- العبودية. تونس، مكتبة الجديد، ط1. 1988.

- ج -

الجابري (محمد عابد)

- بنية العقل العربي، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي ط1، 1986.

- تكوين العقل العربي. بيروت، دار الطليعة، ط2، 1985.

الجوزية (ابن قيم)

- المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد، بيروت دار اليقظة العربية ط2، 1966.

الجيلاني (عبد الكريم)

- الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، مصر، مطبعة حجازي، د. ت.

- ح -

حاج حمد (محمد أبو القاسم)

- العالمية الإسلامية الثانية، بيروت، دار المسيرة، د. ت.

الحاج (كمال يوسف)

- بين الجوهر والوجود أو نحو فلسفة ملتزمة، بيروت، دار النهضة للنشر، 1971.

الحبابي (محمد عزيز)

- من الحريات إلى التحرر، مصر، دار المعارف، 1969.

حرب (علي)

- التأويل والحقيقة (قراءة تأويلية في الثقافة العربية)، بيروت، دار التنوير، ط1، 1985.

الحفني (عبد المنعم)

- معجم المصطلحات الصوفية، بيروت، دار المسيرة، ط1، 1980.

الحكيم (سعاد)

- المعجم الصوفي، بيروت، دندرة للطباعة والنشر، ط1 1981.

- خ -

خالد (غسان)

- أفلوطين رائد الوحدانية ومنهل الفلاسفة العرب. بيروت - باريس منشورات عويدات ومنشورات البحر المتوسط، ط1، 1983.

الخراز (أبو سعيد)

- الطريق إلى الله، أو كتاب الصدق، تحقيق عبد الحليم محمود. القاهرة، دار الكتب الحديثة (د. ت).

خرطبيل (سامي)

- الوجود والقيمة، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، 1980.

ابن خلدون (عبد الرحمن)

- المقدمة. - تونس، الجزائر: الدار التونسية للنشر والمؤسسة الوطنية للكتاب، ط، 1984.

- د -

دائرة المعارف الإسلامية، تأليف مجموعة من المستشرقين، مادة تصوف، تحرير ماسينيون، المجلد الخامس.

- ر -

الرومي (جلال الدين)

- مثنوى، ترجمة وشرح محمد عبد السلام كفافي. بيروت،، المكتبة العصرية ط1، 1966 (جزآن).

- ز -

أبو زيد (نصر حامد)

- فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين «بن عربي» بيروت، دار التنوير، ودار الوحدة، ط1، 1982.

- س -

سارتر (جان بول)

- الذباب، ترجمة حسين مكي، بيروت، دار مكتبة الحياة، د. ت.

- المادية والثورة، ترجمة عبد الفتاح الديدي، بيروت، دار الآداب ط1، 1965.

- الوجود والعدم، ترجمة عبد الرحمن بدوي، بيروت: دار الآداب ط1، 1977.

سرور (طه عبد الباقي)

- الحلاج شهيد التصوف الإسلامي، القاهرة، المكتبة العلمية ط1، 1961.

- ش -

شريعتي (علي)

- العودة إلى الذات، ترجمة إبراهيم الدسوقي. شتا، الزهراء للإعلام البعد العربي، ط1، 1986.

شورون (جاك)

- الموت في الفكر الغربي، ترجمة كامل يوسف حسين، الكويت سلسلة عالم المعرفة عدد 76، افريل 1984.

- ص -

صعب (حسن)

- الإسلام والإنسان، بيروت، دار العلم للملايين، ط1، 1981.

صفدي (مطاع)

- الحرية والوجود، بيروت، دار مكتبة الحياة (د. ت)

- ع -

عثمان (علي عيسى)

- الإنسان عند الغزالي، تعريب خيري حماد. مكتبة الانجلو المصرية، د. ت.

العجلوني (إسماعيل)

- كشف الخفاء ومزيل الألباس، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط4، 1985 (جزآن)

العروى (عبد الله)

- مفهوم الحرية، بيروت دار التنوير، والدار البيضاء: المركز الثقافي العربي ط2، 1983.

العظمة (نذير)

- المعراج والرمز الصوفي. - بيروت دار الباحث (ط1 1982).

- غ -

الغزالي (أبو حامد)

- كيمياء السعادة، تونس دار المعارف للطباعة والنشر، 1988.

- ف -

ابن الفارض (عمر)

- ديوان ابن الفارض، بيروت، المكتبة الثقافية، (د. ت).

فروم (اريك)

- الإنسان بين الجوهر والمظهر، ترجمة سعد زهران، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، إصدار المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد 140 اوت 1989.

- ق -

قاسم (محمود)

- الخيال في مذهب محي الدين بن عربي، نشر معهد البحوث والدراسات العربية، 1969.

القشيري

- الرسالة القشيرية في علم التصوف. بيروت، دار الكتاب العربي (د. ت).

- ك -

الكاشاني (عبد الرزاق)

- اصطلاحات الصوفية، تقديم وتحقيق، عبد اللطيف محمد العبد، مصر، دار النهضة العربية 1977.

كوربان (هنري)

- تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروه وحسن قبيسي، بيروت - باريس منشورات عويدات ط3، 1983.

- م -

ماركوز (هربرت)

- الإنسان ذو العبد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت دار الآداب، ط3، 1988.

ماكوري (جون)

- الوجودية ترجمة إمام عبد الفتاح أمام، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد 58، أكتوبر 1982.

مروة (حسين)

- النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، بيروت، دار الآداب الفارابي، ط5، 1985.

منيمنة (جميل م)

- مشكلة الحرية في الإسلام بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1982 (جزآن)

موسى (الموسوي)

- من السهروردي إلى الشيرازي، بيروت، دار المسيرة ط1 1979.

- ن -

الندوى (أبو الحسن)

روائع إقبال، دمشق، دار الفكر، ط1، 1960.

نصر (د. عاطف جودة)

- الرمز الشعري عند الصوفية. دار الأندلس، ط3، 1983.

النفري (عبد الجبار)

- المواقف والمخاطبات، طبعة ارثر يوحنا اربري القاهرة، دار الكتب المصرية 1934.

نيكلسون (رينولد أ.)

- في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة أبو العلاء عفيفي، مـصر، لجنـة التـأليف والترجمـة والنشر (د. ت).

البحوث والدوريات

- أ -

إمام (محمد كمال الدين)

المسؤولية والحرية عند المتصوفة، مجلة المسلم المعاصر، العدد 34 فيفرى 1983.

الانتصار (عبد المجيد)

الاكتشاف الجسدي للذات في التجربة الصوفية، مجلة عالم المعرفة، بيروت، باريس: نشر معهد الإحصاء القومي العدد 50-51، 1988.

- ق -

قاسم (محمود)

من الموضوعات الأساسية في مذهب «محيي الدين بن عربي»، مجلة الثقافة س13، العدد 78 (نوفمبر، ديسمبر 1983).

- ك -

الكتاب التذكاري «محي الدين بن عربي»، في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده مصر، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، دار الكتاب العربي 1969 ضمنه:

- التفتازاني (أبو الوفاء)، الطريقة الاكبرية.

- عفيفي (أبو العلاء)، الأعيان الثابتة في مذهب «ابن عربي»، والمعدومات في مذهب المعتزلة.

- غلاب محمد: المعرفة عند «محي الدين بن عربي).

- مذكور إبراهيم: وحدة الوجود بين «ابن عربي» واسبينوزا.

المراجع الأجنبية

Bergson (Henri)

L, Evolution Creatrice, Bibliotheque de la philosophie Contemporaine.

Corbin (Henri)

L, Imagination creatrice dans le soufisme d, Ibn Arabi, paris, Flammarion, 1958.

Massignon (Louis)

La Passion d, Al Hallaj (4 tomes)

Paris, Gallimard, 1975

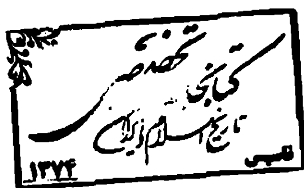
Badaoui (Abderrahman)

- l, Humanisme dans la pensee Arabe.
- Les points de rencontre de la mystique Musulmane et de I, existentialisme.
- Dans Quelques figures et themes de la philosophie Islamique, - paris, ed GP Maisonneuve et Larose, 1979.

الفهــرس

الباب الثاني: الإنسان والحرية

الكائن والحرية: حوار الوجود والعدم


کتابخانه تخصصی
تاریخ اسلام و ایران
قم
۱۳۷۴

نظرية الإنسان والحرية

في

عرفان محيي الدين بن عربي

عملنا في هذا الكتاب على استخراج نظرية الإنسان عند ابن عربي والتي لا ظهور لها إلا عبر نظرية الحرية. وكان أخطر ما واجهنا أنّ هذا المنظّر الكبير لا يقدم نظرياته جاهزة ولا يفصح عن معاينة وأفكاره إلا لكي يعيد صياغتها مرّات ومرّات بما يناسب تطوّر استعداده وتحوّله في الفهم والقراءة وتبدّل المجلى الوجودي الذي ينظر من خلاله.
وباختصار فقد كان علينا أن تغوض في كل متاهات الكائن والوجود، هناك حيث الخفاء هو المشروع وحيث التعريف هو الباطل الذي لا شكّ فيه، وحيث الانشطار والانفجار هو قانون المعنى قبل أن يكون قانون الوجود لكي نظفر أخيراً بنظرية الإنسان والحرية، ولكي يتجلّى الإنسان كاملاً باقياً والوجود واحداً أحداً ولكي يندحر العدم مفهوماً وهوية ضمن كل فلسفة إرادة الوجود التي أسّسها ابن عربي.
لذلك جاء الكتاب ترجماناً لكلّ الهزّات التي يمكن أن تطال بنيات التأسيس الأعمق، وعبّر منهجه عن جرأة الاقتحام لكل ممنوعات الزمان والمكان ليخلص أخيراً إلى الكلام الرصين عن فلسفة البقاء وإرادة الحياة

مكتبة حسن العصرية
للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت - لبنان

هاتف: 009613790520 - تلفاكس: 009617920452/ص.ب : 14/6501
E-mail: Library.hasansaad@hotmail.com